

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ARCHÉOLOGIE

CHEZ

MICHEL FOUCAULT

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

JULIEN LAROCHE

MAI 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur Marc Djaballah pour son inspiration, ainsi que les membres du jury, Mathieu Marion, François Latraverse et Vincent Guillin pour leurs précieux conseils. Je voudrais également remercier pour ses encouragements Alain Voizard, directeur au département de philosophie, et pour leur appui, Serge Robert, ancien directeur des études supérieures en philosophie et Dario Perinetti, directeur actuel des études supérieures en philosophie, et enfin, pour son efficacité, Claire Roussel, secrétaire au département de philosophie. Finalement, je voudrais remercier mes parents pour leur soutien.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
LISTE DES ABRÉVIATIONS	v
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LECTURES DE L'ARCHÉOLOGIE	11
1.1 La portée philosophique de l'archéologie	11
1.2 La question critique et le concept <i>d'a priori</i> historique	15
1.3 L'archéologie comme histoire du transcendantal historique	20
CHAPITRE II	
LA THÉORIE GÉNÉRALE DE L'ARCHÉOLOGIE	30
2.1 La préface des <i>Mots et les Choses</i>	30
2.2 L'appareil conceptuel de <i>L'Archéologie du savoir</i>	38
2.3 L'archéologie comme analyse philosophique	47

CHAPITRE III	57
LA COHÉRENCE DE L'ARCHÉOLOGIE	57
3.1 L'archéologie et son « échec méthodologique »	57
3.2 L'élaboration du concept d' <i>a priori</i> historique	59
3.3 Les présupposés de l'archéologie foucaldienne	62
3.4 Les contradictions dans la préface	71
3.5 L'argument de circularité	75
CONCLUSION	83
LISTE DE RÉFÉRENCES	91

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- AS* 1969, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 275 p.
- DE I* 1994, *Dits et Écrits I 1954-1988*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 855 p.
- DE II* 1994, *Dits et Écrits II 1954-1988*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 837 p.
- DE III* 1994, *Dits et Écrits III 1954-1988*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 835 p.
- DE IV* 1994, *Dits et Écrits IV 1954-1988*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 901 p.
- MC* 1966, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines »; rééd. Coll. « Tel », 1990, 400 p.

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire, nous proposons d'interpréter l'archéologie de Michel Foucault. Au premier chapitre, nous dégagerons la particularité philosophique de l'archéologie en expliquant comment elle cherche à répondre à la question critique, laquelle remonte à Kant. Au second chapitre, nous suivrons pas à pas la préface des *Mots et les Choses* afin d'en faire ressortir la théorie générale de l'archéologie qui s'y trouvait, puis analyserons l'appareil conceptuel introduit dans *L'Archéologie du savoir* afin de montrer en quoi celui-ci préciserait cette théorie. Au dernier chapitre, nous nous servirons de notre modèle de l'archéologie pour lever les principales objections herméneutiques contre la cohérence de l'archéologie, en particulier l'argument de la circularité de Han (1998) ainsi que de Hubert Dreyfus et Paul Rabinow (1984).

'Mots-clés : archéologie ; cohérence ; énoncé ; épistémè ; Foucault, herméneutique ; Les Mots et les Choses ; L'Archéologie du savoir ; Kant ; question critique ; phénoménologie ; a priori historique'

INTRODUCTION

L'œuvre de Michel Foucault (1926-1984) s'étale sur trois décennies. Ses monographies foisonnent d'objets de recherche : les troubles mentaux dans *Maladie mentale et Personnalité* (1954; en 1962, le titre a été changé pour *Maladie mentale et Psychologie*) et *Folie et Dérison : Histoire de la folie à l'âge classique* (1961; reprise sous le titre *Histoire de la folie à l'âge classique* 1961); la pratique de la médecine dans *Naissance de la clinique : Une archéologie du regard médical* (1963); les règles d'écriture dans *Raymond Roussel* (1963); Kant dans *Introduction à l'anthropologie* (1964); les sciences humaines dans *Les Mots et les Choses* (1966; ci-après MC); dans *L'Archéologie du savoir* (1969; ci-après AS), la méthode particulière à sa période archéologique; les propriétés discursives dans *L'Ordre du discours* (1971); la peinture dans *Ceci n'est pas une pipe* (1973); le système carcéral dans *Surveiller et Punir* (1975); l'histoire de la sexualité dans trois tomes : *La volonté de savoir* (1976), *L'usage des plaisirs* (1984) et *Le souci de soi* (1984). Le dernier tome de cette série, *Les aveux de la chair*, n'est pas encore publié (Gutting, 1989, p. 7). L'œuvre de Foucault se conclut par *Dits et Écrits* (1994; ci-après DE), quatre tomes colligeant les textes non monographiques (articles, entrevues et préfaces) publiés de son vivant, respectant ainsi sa volonté de ne pas avoir de publication posthume (Brochier, 1994, p. 18).

Afin d'élaborer cette œuvre colossale, Foucault a dû s'intéresser à presque tous les domaines du savoir, tant et si bien qu'il paraît difficile de tenter de relever une unité dans sa pensée d'après ses choix thématiques. Par contre, on peut distinguer trois périodes dans ses travaux, qui se caractérisent par une méthode ainsi qu'un objet spécifique. La première période, celle de l'*archéologie*, porte sur les relations discursives du savoir, soit "le jeu du vrai et du faux" (Djaballah, 2008, p.17), et s'agence autour d'une unité que Foucault appelle *épistémè*. La deuxième période, celle de la *généalogie*, porte sur les relations institutionnelles qui organisent le régime

politique de la vérité, soit “l’acceptation ou le refus de la règle [du jeu]” (*Ibid.*). La troisième période est celle des *techniques de soi* (Han, 1998, p. 7), dont l’objet porte sur les relations éthiques, lesquelles renvoient à notre rapport moral avec les autres et avec nous-mêmes (Davidson, 1986, p. 246). Ces trois périodes correspondent respectivement à l’étude méthodique des pratiques discursives, politiques et éthiques (Djaballah, 2008, p. 17). Ces méthodes pourraient recevoir l’appellation de *triade méthodique* (*Ibid.*, p. 21) pour marquer l’évolution des recherches chez Foucault tout en gardant la possibilité de trouver un fil conducteur dans sa philosophie.

La première période regroupe quatre ouvrages dits «archéologiques» : *L’Histoire de la folie*, *La Naissance de la clinique*, *MC* et *AS*; on peut ne pas inclure *L’Histoire de la folie* (Han, 1998, p. 15, note 1). D’ailleurs, dans un entretien avec Nicole Brice, Foucault dit de cet ouvrage :

Il n’y a pas de culture sans folie et c’est ce problème absolument général des rapports d’une culture avec la folie que j’ai voulu étudier sur un cas précis, c’est-à-dire sur les réactions de la culture classique à ce phénomène qui paraît si opposé au rationalisme du 17^e siècle et du 18^e siècle et qui est la folie. [Entretien de Michel Foucault avec Nicole Brice, diffusé le 31 mai 1961, à Radio France-Culture]

Cette étude de la conception de la folie à l’époque où naît la raison moderne participe du même genre d’étude que celle dans *La Naissance de la clinique*, où il est question de l’émergence d’une conception de la médecine que nous pourrions qualifier de moderne, tout comme celle dans *MC*, où il est question de l’apparition du concept d’homme. Dans chacun des cas, il s’agit de constituer ce qu’il appellera l’*archive*, concept englobant :

[L]es connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les mœurs, tout renvoie à un certain savoir implicite propre à cette société[,] profondément différent des connaissances que l’on peut trouver dans les livres scientifiques, les théories philosophiques, les justifications religieuses [...] qui rend possible à un moment donné l’apparition d’une théorie, d’une opinion, d’une pratique [*DE I*, p. 499].

Ainsi, l'archéologie désignerait la méthode que Foucault utilise afin d'élucider l'ensemble des pratiques discursives entourant le savoir d'une époque et d'une société données qui autrement resterait implicite. Il ne s'agit là cependant que d'une définition de travail pour que le lecteur puisse se fixer les idées. La nature de ce qui « rend possible » les connaissances n'y est pas encore précisée.

Parmi les ouvrages dits archéologiques, *MC* n'est certes pas passé inaperçu. Non seulement il a été un *best-seller* dans le milieu des sciences humaines vendu à plus de 20 000 exemplaires « dans les neuf premiers mois de sa parution » (Bellour, 2009, p. 8), mais il a suscité, chez certains intellectuels de l'époque, de vives critiques à l'égard des différentes innovations qui y étaient avancées, en l'occurrence l'*archéologie*, l'approche particulière que proposait Foucault pour analyser l'histoire de la pensée occidentale. Jean-Paul Sartre soutiendra par exemple que cette archéologie « remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une suite d'immobilités » (*Ibid.*, p. 16) et correspondrait de ce fait à un « refus de l'histoire » qui rendrait impossible la « réflexion historique » (*Ibid.*, p. 75-76). À l'opposé, Foucault dira que les « historiens ne s'y sont pas trompés » en percevant *MC* comme un livre d'histoire, alors que « les non-historiens ont prétendu que c'était un livre destiné à nier l'histoire, à évacuer l'histoire, à clore l'histoire » (*DE I*, p. 606).

Nul besoin d'entrer dans ces débats pour constater que la portée philosophique de l'archéologie de Foucault semble questionnée par plusieurs. Si nous ajoutons à cette réception de l'œuvre foucauldienne à l'époque la réputation pas toujours flatteuse qui circule aujourd'hui sur le personnage, il convient de nous demander pourquoi étudier Foucault de nos jours, ou encore pour quelles raisons Foucault aurait marqué l'histoire de la philosophie du 20^e siècle. Il est assez certain que Foucault était une figure publique, qu'il était un acteur engagé dans les débats de société de son époque et que sa façon de pratiquer la philosophie a effectivement eu des répercussions dans les sciences sociales. Cela dit, ces raisons ne nous suffisent pas. Ce qui nous intéresse, au fond, c'est de savoir ce qui dans son œuvre nourrit encore la réflexion philosophique. Autrement dit, il y a lieu de se demander ce qui fait la particularité de

la philosophie de Foucault et en quoi cette particularité importe encore aujourd'hui. Sans pouvoir dégager cette particularité ni d'un bloc, ni de manière définitive, nous croyons en percevoir l'élément essentiel : une *méthode* ou un ensemble de méthodes d'analyse d'une originalité et d'une puissance telle qu'elle promet de devenir un moyen pour transformer pour le mieux l'ordre des choses, pour libérer les hommes des différentes injustices qui dominent encore la réalité sociale contemporaine. Selon Richard Rorty (1981), la grandeur d'un philosophe se mesure d'abord par sa capacité à inventer une manière de conceptualiser des ensembles de problèmes, ensuite et surtout par la capacité de ses analyses à susciter l'espérance et la lutte positive pour un monde meilleur. L'élément essentiel que nous voyons chez Foucault pourrait nous autoriser à considérer Foucault comme l'un des penseurs les plus marquants du 20^e siècle.

Néanmoins, le critère de Rorty et l'évaluation qui s'ensuit procèdent peut-être de la fabrication usuelle des icônes médiatiques. La composante promotionnelle de la carrière de philosophe, certes loin d'être négligeable, importe peu ici. Même si cette évaluation était juste et bonne, elle concernerait peu notre projet, qui n'appartient pas à l'histoire de la philosophie, mais à la pratique même de la philosophie. En ce sens, nous pourrions considérer notre projet comme étant métaphilosophique. Nous mettrons de côté les implications sociales des analyses foucaaldiennes, tout en reconnaissant leur caractère indispensable, pour nous concentrer sur sa méthode, dont la systématité est plutôt ambiguë. Cette ambiguïté s'explique par plusieurs traits chez Foucault : son style d'écriture, son mode littéraire, son ironie, son désintéressement pour la théorie de la méthode, l'ouverture de sa démarche, etc. Nous pouvons lire chez lui une intention de renouveler la manière de philosopher, aussi et surtout un souci constant pour la mettre en pratique, ce qui lui a laissé un certain jeu quant à la détermination de la portée et la nature des méthodes qu'il préconise. Nous pourrions croire que les lectures différentes et souvent contradictoires des commentateurs et des critiques foucaaldiens sont principalement causées par ce jeu, car celui-ci semble faire en sorte que la description par Michel Foucault de l'archéologie

n'est ni très complète, ni tout à fait claire. À notre connaissance, il n'existe aucune preuve matérielle que Foucault ait produit ce qu'il considérerait lui-même une caractérisation définitive de l'archéologie. Dans *MC*, l'archéologie n'est souvent révélée qu'à mots couverts, à coups d'images, de métaphores, de phrases-chocs, à travers l'exercice même de la méthode. Même après avoir écrit un ouvrage complet sur la question et formulé au fil des ans plusieurs commentaires sur celle-ci, Foucault varie sans cesse les termes avec lesquels il présente l'archéologie, laissant croire en des descriptions *ad hoc* et des constats *in situ* difficiles à concilier. Il est par conséquent plausible que de nombreux commentateurs aient interprété différemment la portée de cette méthode.

Afin de contourner les difficultés dans la formulation de la méthode foucauldienne, nous serions tentés d'en trouver l'unité par le biais du développement philosophique. Nous avons dit que les différentes périodes chez lui correspondent à des méthodes particulières (archéologie, généalogie et techniques de soi); nous savons aussi que tant le type d'objet que le type de résultat varie selon la méthode. Il est dès lors naturel de se demander quels rapports existent entre ces méthodes. Nous pourrions croire que Foucault résoudreait les apories d'une méthode en la dépassant par une autre. Nous pourrions aussi croire que ces méthodes se chapeautent pour former une sorte de système. Cette question dépasse de loin l'ampleur de notre projet, car elle impliquerait de se pencher sur toute l'œuvre de Foucault. Quoiqu'il en soit, nous nous rapprocherions d'une réponse à cette question en commençant d'abord par la première méthode, soit l'archéologie. Si nous parvenions à prouver que l'archéologie reposait sur une incohérence rédhibitoire, nous aurions une réponse franche, bien qu'indirecte à cette question. Nous pourrions même penser, à l'instar de Béatrice Han dans son ouvrage *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, que pour remédier à l'incohérence de l'archéologie, Foucault l'aurait supplantée en introduisant la généalogie. Au contraire, si nous parvenions à réfuter les arguments de Han, nous aurions un indice pour supposer une certaine systématisation dans l'œuvre de Foucault. Nous pourrions même espérer trouver éventuellement une sorte de noyau

dur dans l'archéologie qui serait indispensable à toutes les analyses philosophiques chez Foucault.

À notre connaissance, aucun commentateur n'a démontré jusqu'à maintenant que l'archéologie est cohérente. Une telle démonstration s' imagine difficilement; trouver une contradiction semble plus simple. Supposer l'archéologie cohérente ne peut servir que d'hypothèse heuristique à notre travail. Pour l'instant, nous devons nous limiter à des démarches moins ambitieuses. Nous nous interrogerons d'abord sur la portée philosophique de cette méthode, en remontant le fil conducteur qui se trouverait à son origine, puis en comparant cette archéologie avec les autres méthodes qui l'ont inspirée, à savoir le criticisme kantien et la phénoménologie. Nous chercherons ensuite chez Foucault lui-même des indices pour comprendre la théorie générale de l'archéologie, tout particulièrement la préface de *MC* où elle a été introduite, puis dans *AS*, où d'autres termes théoriques l'ont précisée. Nous vérifierons enfin si notre interprétation de l'archéologie permet de parer les plus fortes objections que nous ayons pu relever contre elle.

Nous pouvons dénombrer au moins trois lectures différentes de la portée philosophique de l'archéologie chez Foucault, dont le premier chapitre tentera de rendre compte. D'abord, on pourrait penser que l'archéologie est avant tout une façon de faire l'histoire. Cette interprétation est rendue possible parce que Foucault semblerait lui-même parfois insister davantage sur la dimension historique de son entreprise, ce qui pourrait laisser entendre qu'il se désinvestirait complètement de son horizon philosophique de départ. Cette interprétation est peu plausible, et ce, pour deux raisons. Nous constaterons d'abord (1.1) qu'elle repose sur un faux dilemme : les prises de position rétrospectives de Foucault posent une indépendance de principe entre les visées philosophiques et historiques de l'archéologie, indépendance qui n'implique aucune dissolution du projet philosophique. Nous verrons ensuite (1.2 et 1.3) que le projet foucauldien repose sur un cheminement philosophique substantiel, dont la cohérence reste un enjeu trop important pour être négligée des philosophes. Cette présentation, qui occupera la majeure partie du chapitre, se fera en deux parties.

Suivant de près l'exégèse de Han (1998), nous verrons d'une part (1.2) que l'archéologie prend en effet sa source dans le criticisme kantien, tout en tentant aussi de s'en affranchir, entre autres avec la notion husserlienne d'*a priori* historique. Les rapports entre l'archéologie et la phénoménologie ont par ailleurs déjà été soulignés par plusieurs, par exemple Gilles Deleuze (1986), Hubert Dreyfus et Paul Rabinow (1984), David Hyder (2003), Kwok-ying Lau (2007), Thomas Bolmain (2008) et Kevin Thompson (2010). Suivant de près l'analyse de Marc Djaballah dans *Kant, Foucault and Forms of Experience* (2008), nous verrons d'autre part (1.3) que les similarités entre les appareils conceptuels kantien et foucaultien sont telles que nous pouvons douter d'une séparation franche et définitive de l'archéologie avec la question critique. Par ailleurs, plusieurs auteurs constatent que l'archéologie reprendrait pour son propre compte le criticisme kantien, par exemple Arnold I. Davidson (1986), Ian Hacking (2004), et Nicolas Kompridis (2003). Ce survol nous permettra de conclure qu'il est bel et bien naturel de dégager de l'archéologie une perspective philosophique.

Une fois nous être assurés de sa portée philosophique, nous nous proposons d'interpréter l'appareil principal de *AS* et d'ainsi produire un modèle qui rendra compte de manière plus explicite de l'archéologie esquissée dans *MC*. Dans 2.1, nous analyserons la problématique introduite dans la préface de *MC*, que Foucault qualifiait de théorie générale de l'archéologie et sur laquelle s'est attardée Han dans le cadre de son analyse de l'ontologie foucaultienne. Dans 2.2, nous examinerons le réseau conceptuel introduit dans *AS* (à savoir l'énoncé, la fonction énonciative, le discours, la pratique discursive et l'archive) qui articulera notre modèle théorique de l'archéologie. Dans 2.3, nous dégagerons les différents niveaux de description de manière à ce que l'appareil conceptuel introduit dans *AS* et la théorie générale esquissée en préface de *MC* répondent bien l'un de l'autre.

Cette analyse conceptuelle nous permettra de compléter et de clarifier un peu mieux, ne serait-ce que pour nous-mêmes, comment Foucault comptait répondre à la question critique à l'aide de l'archéologie. Mieux encore, elle semble suffire à contrer

l'argumentaire de Han, selon lequel l'archéologie conduirait à un échec méthodologique. Notre dernier chapitre (3) accomplira cette tâche. Dans 3.1, nous établirons d'abord la thèse de Han de manière à montrer qu'elle met en doute la cohérence de l'archéologie en faisant appel à un concept équivoque. Les trois sections suivantes classeront l'ensemble des critiques de Han sous trois chefs: la définition de l'*a priori* historique (3.2), les présupposés de l'archéologie (3.3) et les contradictions qui seraient présentes dans la préface de *MC* (3.4). Dans 3.5, nous verrons que la thèse de Han repose sur un argument qu'ont développé Dreyfus et Rabinow dans leur ouvrage (1984) sur Foucault, à savoir qu'il y aurait circularité dans l'appareil conceptuel foucaldien. Nous répondrons à cet argument en soulignant le caractère non-fondationnel de la méthodologie foucaldienne et en proposant une solution à l'effet que la circularité est moins choquante quand nous cessons de considérer toutes les règles en un seul bloc, en les considérant plutôt comme des règles qui s'appuient les unes sur les autres et se développent les unes d'après les autres, ce qui permettrait d'envisager ces règles comme étant fondamentales sans être fondées.

En conclusion, nous reviendrons sur les présupposés de la méthode foucaldienne rendus explicites par notre projet, soit le nominalisme, le holisme et l'anti-fondationalisme, de manière à montrer qu'ils forment une perspective encore aujourd'hui pertinente en épistémologie. Nous reviendrons à cet effet sur les travaux de Djaballah, pour illustrer comment la perspective foucaldienne s'ancre dans le modèle kantien et pourrait même le renouveler. Nous verrons enfin que la méthode foucaldienne participe des travaux actuels, en présentant sommairement le projet d'ontologie historique de Ian Hacking.

Étant donné ce jeu entre le corpus de Foucault et les interprétations des commentateurs, nous ne pouvons penser régler tous les différends possibles, même si toute clarification de la pensée de Foucault, aussi minimale soit-elle, est susceptible de les réduire. Il nous paraît plus raisonnable de viser à clarifier les difficultés interprétatives, non pas pour les résoudre, mais pour en identifier si possible l'objet,

puis en simplifier leur présentation, tâche qui nous semble sans doute suffisante pour les objectifs d'un mémoire. Cela n'exclut pas la possibilité de proposer par endroit de prendre position sur certains points exégétiques, quoique cela reste secondaire à notre objectif principal, qui repose sur les intuitions que Foucault n'est pas si hermétique que sa réputation dans la philosophie populaire le laisse croire et qu'il est possible de comprendre un auteur même si celui-ci ne s'exprime pas par l'entremise d'axiomes et de théorèmes. Sans être tout à fait clair, on peut rester assez clair.

D'autres démarches sont peut-être envisageables; celles choisies nous permettent de clarifier l'archéologie chez Foucault. Si elles ne suffisent pas à prouver la cohérence de cette archéologie, elles montrent quand même que cette méthode est loin d'être stérile. Elles permettent de mieux comprendre la méthode sur laquelle s'appuie l'entreprise foucauldienne, dont la portée est à situer tant en philosophie qu'en histoire. Cette double portée permettrait par ailleurs de considérer l'archéologie davantage comme une méthode d'analyse des schèmes conceptuels qu'une simple histoire des idées. Cette façon de conceptualiser les formations discursives, bien qu'utile en dehors de la philosophie, reste applicable à la démarche philosophique elle-même, et ce malgré les réticences ou le manque d'intérêt par Foucault lui-même pour ces questions métaphilosophiques. La démarche hybride nous semble avoir l'avantage de la pluridisciplinarité : ce qui pose problème d'un point de vue strictement historiographique peut être résolu dans une perspective philosophique; ce qui pose problème d'un point de vue philosophique peut être solutionné d'un point de vue historiographique.

Nous devons reconnaître la fragilité de l'entreprise archéologique : elle doit supporter les critiques tant des historiens que des philosophes sur d'innombrables pages à lire et à défendre. Pour notre part, nous chercherons plutôt à trouver le *lieu* d'où il serait possible de comprendre l'archéologie. Or, c'est dans la préface de *MC* qu'on retrouve l'esquisse la plus nette du projet archéologique. Aussi pourrions-nous dire que notre mémoire est lui-même d'inspiration archéologique. Ce sera donc à cet endroit que nous concentrerons nos fouilles, au lieu de tenter de suivre Foucault

partout où il va. Cependant, nous nous référerons aussi à *AS* et *DE* afin de comparer ce que Foucault fait et ce qu'il en dit, et également à d'autres commentateurs pour apporter les nuances ou les rectifications que nous jugeons importantes. Nous nous intéresserons à *AS* dans la seule mesure où cet ouvrage nous permettra d'élaborer la théorie qui se trouve dans la préface de *MC*. Aussi constaterons-nous la justesse de l'expression de Alan Megill, qui disait de *AS* qu'il s'agissait d'un « Discours de la méthode » archéologique (Megill, 1979, p. 451-503; cité par Han, 1998, p. 102).

CHAPITRE I

LECTURES DE L'ARCHÉOLOGIE

1.1 La portée philosophique de l'archéologie

En lisant *Les Mots et les Choses* (MC), on s'aperçoit que son appareil analytique n'est pas développé aussi exhaustivement que souhaité. Plusieurs commentateurs insistent sur ce point (Han, 1998, p. 90-91 ; Gutting, 1989, p. 261 ; Djaballah, 2008, p. 7); Foucault reconnaîtra plus tard, dans *L'Archéologie du savoir* (AS), « l'absence de balisage méthodologique » (AS, p. 26). Cette absence est d'autant plus contrariante que la pierre angulaire de l'ouvrage, l'*archéologie*, n'est jamais réduite à une forme qui la rendrait sans équivoque. Le lecteur n'est pas dépourvu de repères pour autant. Dès la préface de MC, le terme « archéologie » est introduit pour identifier un nouveau « récit » qui se distinguera de l'histoire « au sens traditionnel du mot » et qui servira à analyser « l'expérience nue de l'ordre et de ses modes » (MC, p. 13). Tout au long de son analyse, Foucault fournit également des descriptions détaillées de ce qu'il entend par sa démarche archéologique (par exemple p. 230). À la toute fin de l'ouvrage, après s'être questionné sur l'éventuelle disparition de l'homme (MC, p. 398), celui-ci contemple l'horizon philosophique qu'aura dessiné sa méthode : « En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint -la culture européenne depuis le XVI^e siècle- on peut être sûr que l'invention de l'homme est une invention récente » (*Ibid*). Foucault consacrera ensuite un ouvrage à l'archéologie du savoir (AS), qu'il distingue d'une démarche scientifique qui opérerait à l'instar de la philologie ou encore qui embrasserait le courant structuraliste pour devenir une sorte de géologie archivistique (AS, p. 173).

Toutefois, les indications puisées dans le corpus foucauldien ne parviennent pas à imposer une seule lecture plausible de l'archéologie. Parfois, les déclarations de Foucault elles-mêmes ajoutent au mystère. Ainsi motivait-il sa démarche dans une entrevue avec Marco D'Eramo : « Je voudrais que mes livres soient une sorte de *tool-box* dans lequel les

autres puissent aller fouiller pour y trouver un outil avec lequel ils pourraient faire ce que bon leur semble, dans leur domaine » (« Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir », *DE II*, p. 523). Foucault renchérisait plus loin en comparant ses livres à des « armes » (*Ibid.*). Ce témoignage semble suggérer que pour lui, ce qui compte par-dessus tout, c'est l'utilité des appareils analytiques qu'il développe ou encore la puissance de leur résultat plutôt que leur dimension théorique. Cependant, l'archéologie se résumerait mal à une série d'études ponctuelles dans l'histoire d'un domaine spécifique étant donné ce que nous pouvons en lire dans *MC* et *AS*, ce que nous ferons au prochain chapitre. Dégager une perspective philosophique dans l'œuvre foucauldienne reste donc possible malgré ce que Foucault ait pu laisser entendre par moment dans le cadre de ses entretiens.

Nul doute que Foucault privilégiait les visées pratiques aux avancées théoriques de son appareil conceptuel. Cette préférence se constate lorsque Foucault rappelle sa préoccupation constante d'écrire « pour des utilisateurs, non pas pour des lecteurs » (« Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir », *DE II*, p. 524). De quels utilisateurs est-il question ici au juste ? Foucault mentionne ici le prix Nobel de biologie, François Jacob, qui dit s'être servi de *MC*, et aussi, Thomas Szasz, qui s'est inspiré de *Naissance de la clinique* pour mener son combat contre la psychiatrie institutionnelle; comme utilisateur potentiel d'un ouvrage qu'il projette au moment de l'entrevue, qui deviendra *Surveiller et Punir*, Foucault pense aussi à l'éducateur, au gardien, au juge, à l'objecteur de conscience (*Ibid.*). Cette préoccupation souligne l'enjeu, pour Foucault, de s'adresser à des personnes variées qui auront à cœur d'appliquer sur différents terrains ces outils d'analyse, non pas seulement un lecteur idéalisé qui lirait un discours raisonné pour le simple plaisir d'apprécier une réflexion intellectuelle. Puisque Foucault vise également des lecteurs impliqués dans différentes sphères politiques, aux bagages théoriques multiples, ayant une motivation pratique à le lire, il semble plausible que Foucault ait cherché à considérer ses outils méthodiques comme étant indépendants des investigations requérant une culture étoffée de l'histoire de la philosophie.

La prédominance chez Foucault des visées pratiques sur les objectifs théoriques s'observe aussi dans le choix des sujets, qui portent sur des préoccupations personnelles: folie, prisons, sexualité, etc. Ces sujets seront traités de manière à en faire « des histoires du présent » (Hacking, 2004, p. 24). Prenons les goulags, une institution contemporaine à Foucault (*Ibid.*, p. 85): pour en faire l'archéologie, il ne suffirait pas d'envisager ce

phénomène d'un point de vue théorique, comme s'il s'agissait d'une institution intemporelle. Il faudrait plutôt poser la « question des goulags » (*the goulag question*), de telle sorte que le lecteur soit interpellé par cet exemple de pratique inhumaine et qu'il participe à une action sociale conséquente. Ceci dit, il s'agit quand même d'*étudier* des objets participant de notre présent: une analyse théorique des goulags oriente encore la visée pratique. Si Foucault cherche donc à forger des armes théoriques dont la puissance permettrait de transformer la société actuelle, cette visée pratique n'implique pas que l'analyse conceptuelle qui sous-tend sa méthode n'ait aucune portée philosophique que ce soit.

La multiplicité des lectures de l'archéologie serait comme présupposée dans l'intention foucauldienne (contrairement à d'autres méthodes philosophiques, comme par exemple la méditation) puisque la subordination de la théorie à la pratique est telle que nous pourrions y voir deux dimensions indépendantes. Cette apparence d'indépendance pourrait peut-être aussi justifier pourquoi Paul Veyne dira, à tort ou à raison, que « Foucault est le premier historien positiviste » (Veyne, 1996, p. 348). Dans un passage important de *AS*, Foucault admet lui-même la possibilité de devoir s'avouer être un « positiviste heureux » (*AS*, p. 164). Mais il est difficile de déterminer ce que signifie le terme « positiviste » dans ces deux cas, ni ce que pouvait impliquer d'être qualifié de positiviste à l'époque. La définition foucauldienne du positivisme, soit la position selon laquelle « la vérité du discours définie à partir de celle de l'objet » (*MC*, p. 331), ne saurait caractériser l'archéologie qui étudie un objet d'après le discours duquel il survient. La difficulté ne se résorbe pas en faisant référence à une définition contemporaine, à savoir la doctrine philosophique selon laquelle la connaissance doit s'établir entièrement à partir de l'expérience, et par conséquent, renoncer aux propositions non testables, aux entités non observables, à la notion de causalité ainsi qu'aux explications « en profondeur » (Hacking, 1983, p. 41-42). Cette définition semble bien faire écho à la description d'un Foucault « *sceptique*, qui ne croyait qu'à la vérité des faits, des innombrables faits historiques qui remplissent toutes les pages de ses livres, et jamais à des idées générales » (Veyne, 2008, p. 9). Par contre, cette conception paraît idéalisée. Premièrement, il est assez clair que Foucault a négligé certains détails historiques (Hacking, 2004, p. 88 ; Gutting, 1989, p. 176). Deuxièmement, nous pouvons constater que les travaux de Foucault contiennent une large part spéculative (Gutting, 1989, p. 176). Troisièmement, sa méthode ne relève pas des sciences empiriques, comme c'est le cas avec le cadre explicatif du structuralisme (Dreyfus et Rabinow, 1984, p. 123-124). Même en

supposant que Foucault appuie ses recherches sur des données avant tout historiques, il n'en reste pas moins que sa méthode déborde le cadre positiviste.

La concession même par Foucault d'être un « positiviste heureux » ne nous contraint aucunement à croire que celui-ci souscrive à quelque positivisme que ce soit. Foucault semble surtout évoquer cette hypothèse en tant qu'artifice rhétorique, comme s'il anticipait l'accusation en se stigmatisant lui-même. Nous serions alors en droit de déceler la présence d'une ironie de la part de Foucault : même en s'imaginant positiviste lui-même, même en imaginant que le niveau d'analyse historique de l'archéologie correspondrait à un ordre purement positif, descriptif et factuel, il resterait encore un certain enjeu philosophique au projet foucaultien. L'archéologie permet d'aborder également des thèmes qui seront chers à Foucault : la politique, la connaissance, l'histoire, le langage, le travail, l'homme, etc. Cette méthode promettrait d'étudier ces thèmes de manière à échapper aux leurres des approches traditionnelles, en particulier le kantisme et la phénoménologie. L'épithète de « positiviste » ne suffit pas à lui seul pour rejeter un projet qui reposerait sur une démarche empirique. Au contraire, l'ironie semble souligner l'enjeu philosophique de l'archéologie : même en abstrayant la part spéculative des recherches foucaultiennes, même en rejetant les précautions selon lesquelles l'archéologie n'est pas spécialement scientifique, il resterait possible d'assumer le positivisme, soit une position philosophique qui a des répercussions épistémologiques, ontologiques et méthodologiques.

La question de savoir si Foucault envisageait sérieusement d'épouser cette doctrine appartient à la sociologie de la philosophie et dépasse notre propos. En tout état de cause, il nous suffit de constater que cette défense ironique semble récuser une lecture instrumentaliste de l'archéologie. Cette ironie semble également souligner cet engagement philosophique : lutter contre l'idée qu'une méthode doive obéir aux lois universelles qui régiraient l'histoire des idées, que nous pourrions nommer *scientisme*. Par-delà les débats d'écoles et les joutes des penseurs professionnels, une réalité attend d'être réformée. Pour ce faire, Foucault préconise une méthode d'analyse conceptuelle qui n'est pas à concevoir comme une technique. Reste à savoir quelle est au juste la dimension philosophique de la méthode chez Foucault, en particulier l'archéologie.

1.2 La question critique et le concept d'*a priori* historique

Une fois admise l'idée que l'œuvre foucauldienne a bel et bien une visée philosophique, nous pouvons nous demander sur quelles traditions elle prend appui. Dans *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Béatrice Han soutient que la période archéologique est traversée par ce qu'il convient d'appeler *la question critique*, soit « les conditions de possibilité de la représentation, et par suite de toute connaissance possible » (Han, 1998, p. 10). Nul doute que l'archéologie est inspirée de la philosophie de Kant. Sous le pseudonyme de Maurice Florence, Foucault dit de lui-même qu'on pourrait « nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée* » (« Foucault », *DE IV*, p. 631 ; cité par Han, 1998, p. 10). Foucault dira même ailleurs que « nous sommes tous néo-kantiens » (« Une histoire restée muette », *DE I*, p. 546 ; cité par Han, 1998, p. 10). Ces déclarations sembleraient minimiser l'importance de Kant dans sa propre pensée en la généralisant à l'ensemble de la philosophie. Quoiqu'il en soit, elles laissent entrevoir l'ambition philosophique du projet foucauldien, « trop souvent masquée par la reprise des écrits de l'auteur dans l'élément des sciences sociales » (Han, 1998, p. 13), masque que Foucault portait lui-même parfois, comme nous venons de le voir.

L'orientation philosophique de Foucault s'aperçoit encore mieux dans *Qu'est-ce que les Lumières?*, en particulier au moment où il oppose deux traditions critiques :

Kant me semble avoir fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne. Disons que, dans sa grande œuvre critique, Kant a posé, fondé cette tradition de la philosophie qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne depuis le XIX^e siècle s'est présenté, s'est développé comme une analytique de la vérité. [« Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE IV*, p. 687 ; cité par Han, 1998, p. 10]

Selon Foucault, en plus d'ouvrir la tradition critique de l'« analytique de la vérité » en posant la question des conditions de possibilité de la connaissance, Kant aurait également introduit une autre question critique, celle de l'*Aufklärung* dont la question est « Qu'est-ce que c'est que notre actualité ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? » (*Ibid.*) Sans faire état ici des traditions critiques que Kant aurait établies, on peut se rappeler que la critique vient d'un questionnement de Kant qui part de trois questions : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? (*MC*, p. 352) Foucault insiste sur le fait que ces questions s'assujettissent chez Kant à la question que pose son *Anthropologie* : Qu'est-ce que

l'homme ? (MC, p. 352) Foucault dit ranger ses travaux sous ce type de questionnement, dans la mesure où il se servirait de la question critique pour dégager ce qu'il appellera « une ontologie de nous-mêmes » (« Qu'est-ce que les Lumières ? », DE IV, p. 687.). Ce qu'il faut comprendre par ce remaniement de la question critique n'est pas clair. Le titre de la monographie de Han laisse entendre qu'il s'agirait d'une ontologie et qu'on pourrait la considérer manquée. Nous reviendrons sur cette question au chapitre III de ce mémoire. Pour l'instant, passons en revue les sources philosophiques auxquelles puise Foucault.

Un des principaux objectifs de MC consistait à montrer que la question critique de Kant repose toute entière sur la question de l'homme et que les sciences humaines ont été instituées sur cette sujétion anthropologique (AS, p. 25). Afin de se libérer de cette sujétion, Foucault reprend la question critique pour la retourner :

Dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible. [« Qu'est-ce que les Lumières ? » DE IV, p. 574 ; cité par Djaballah, 2008, p. 182]

Foucault qualifie ce retournement de *positif*, car au lieu de construire une organisation de concepts absolus (l'universalité, la nécessité, l'obligation) qui délimiterait ce qu'il n'est pas impossible de connaître, Foucault propose de revenir sur le sol de l'avènement concret des discours où se trouvent élaborés nos théories, nos arguments et une bonne partie de notre imaginaire. (Peut-être en ce seul sens pourrions-nous considérer Foucault comme étant « positiviste », en jouant sur les mots comme il l'a peut-être fait lui-même.) Ce retournement positif ferait encore partie de la question critique, car il permettrait encore de délimiter ce qu'il est possible de savoir, de faire ou d'espérer, tout autant que de réfléchir sur ces limites mêmes. Mais en posant la question de manière positive, c'est-à-dire en l'ancrant dans l'histoire, Foucault postule qu'il est possible d'évacuer toute référence à un quelconque sujet transcendantal. Au lieu de poursuivre l'analytique de la vérité, Foucault pose la question critique de la manière suivante : « Qu'est-ce que c'est que notre actualité ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? » (*Ibid.*, p. 687)

Cette version de la question critique passe donc par une démarche qui rappelle à Han une tradition philosophique qui part de Friedrich Hegel jusqu'à l'École de Francfort, en passant par Friedrich Nietzsche et Max Weber. Cette filiation, rappelle encore Han, date par

ailleurs de la jeunesse de Foucault : son mémoire, sous la direction de l'hégélianiste Jean Hyppolite, portait sur la constitution d'un transcendantal historique dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel (Eribon, 1991, p. 47 ; cité par Han, 1998, p. 13). Par-delà l'héritage philosophique, ce qu'il importe ici de retenir, c'est cette intention de faire de l'histoire au présent et, pour ce faire, commencer par interroger les conditions de possibilité des formes et des contenus historiques du savoir (Han, 2003, p. 4).

La question que pose Foucault fournit une preuve assez convaincante que sa préoccupation est investie d'un caractère transcendantal, mais la façon dont il se réapproprie la question critique ne rend certes pas le rapport entre Kant et Foucault des plus transparents. Ce rapport, selon Han, repose sur la possibilité de réconcilier deux exigences qui paraissent contradictoires : « faire écho au questionnement kantien, tout en échappant à la configuration anthropologique à laquelle ce dernier a involontairement donné naissance » (Han, 1998, p. 12). Selon Han, la réconciliation de ces deux exigences passerait, chez Foucault, par une tentative de réponse à la question critique qui présume l'existence d'un *a priori* historique :

L'hypothèse paradoxale d'un *a priori* de part en part donné dans l'histoire, qui se transformerait avec elle, et qui pourtant d'une certaine manière la surplomberait en définissant les conditions de possibilité – elles-mêmes variables – à partir desquelles le savoir d'une époque peut et doit se former. [Han, 1998, p. 12]

L'*a priori* de Foucault serait alors à la fois ancré dans l'histoire, au sens où il change avec elle, mais l'*a priori* serait également ce qui rendrait l'histoire des idées possible. Foucault confirmera plus tard que toutes ses recherches se focalisent sur la « façon dont l'apparition des jeux de vérité a constitué, pour un temps, une aire et des individus donnés, l'*a priori* historique d'une expérience possible » (« Foucault », *DE IV*, p. 631). En supposant que ce propos de Foucault décrit correctement sa propre démarche, nous devons conclure que questionner le rapport entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience relève bien d'une intention philosophique.

Si le concept d'*a priori historique* aurait été, selon Han (1998, p. 12 et p. 110-112), inspiré par Edmund Husserl (l'expression exacte se retrouvant dans l'*Origine de la géométrie*), Han ne croit pas que ce concept serait déjà chez Husserl tout à fait enchâssé dans l'histoire :

L'*a priori* historique (chez Husserl) est en définitive supra historique au sens où il vise essentiellement à garantir la possibilité de retrouver, par-delà les sédimentations liées à l'histoire et à la tradition, les évidences premières originellement thématiques par le proto-fondateur de la géométrie. [Han, 1998, p. 12 ; cité par Gutting, 2003, p. 1]

Ainsi, Husserl ferait intervenir ce concept afin de dégager des essences premières, notamment géométriques, qui se trouveraient en permanence ensevelies sous les développements historiques, même si, paradoxalement, ces essences invariantes et intemporelles seraient révélées par le cours de l'histoire. Celui-ci viserait donc une notion universelle, originaire, inconditionnée et formelle (Han, 1998, p. 111). Aucun de ces attributs ne sera conservé dans l'usage de cette notion par Foucault. L'unique parenté que nous pourrions relever entre Husserl et Foucault resterait la critique de l'anthropologisme chez Kant. Husserl reprendra la question critique, en particulier dans ses *Méditations cartésiennes*, pour réfléchir de manière autocritique sur les conditions de possibilité transcendantale de la méthode phénoménologique (Lavigne, 2008, p. 215). Mais il n'y a pas que la phénoménologie de type husserlienne : Maurice Merleau-Ponty, qui a été un professeur de Foucault, pourrait avoir été une autre source d'inspiration. On y retrouve des parallèles thématiques, comme par exemple le jeu entre le « voir » et le « dire » qui rejoindrait *Le Visible et l'Invisible* (1979). Cependant, Han (1998, p. 82-84) rejette cette idée, étant donné qu'il n'y aurait rien chez Foucault qui correspondrait à la notion de corps propre, pourtant centrale et indispensable au projet de Merleau-Ponty.

Martin Heidegger pourrait également avoir été une inspiration primordiale pour Foucault. Il l'admet lui-même sans équivoque dans son dernier entretien :

Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel [...] Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger [...] Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Nietzsche et Heidegger - ça a été le choc philosophique ! - Mais je n'ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n'ai écrit sur Nietzsche qu'un tout petit article: ce sont pourtant les auteurs que j'ai le plus lus. Je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille mais sur lesquels on n'écrit pas. J'écirai peut-être sur eux un jour, mais à ce moment-là ils ne seront plus pour moi des instruments de pensée. [« Le retour de la morale », *DE IV*, p. 703 ; cité par Han, 1998, p. 26-27]

Ainsi, Foucault reconnaît l'importance de ce penseur dans son parcours philosophique. Il utilise une expression qui semble révélatrice : parler de Heidegger comme d'un « instrument de pensée » fournit une raison de plus pour considérer que les métaphores instrumentales

n'impliquent pas un rejet d'une intention philosophique. En plus des témoignages par Foucault lui-même, Han note (1998, p. 95-102) plusieurs indices d'emprunts à Heidegger. Dans la préface de *MC*, Foucault suppose qu'entre les codes fondamentaux d'une culture qui fixeraient les ordres empiriques et les discours sur ces codes, la culture : « Se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessous de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'il y a de l'ordre » (*MC*, p. 12). Cette « région médiane », mais fondamentale où « il y a » de l'ordre pourrait fort bien renvoyer à l'acception heideggérienne de ce terme (Heidegger, 1976; cité par Han, 1998, p. 95). Sans entrer dans le détail de ces analyses, rappelons que l'idée qu'il y ait en quelque sorte une « ordonnabilité première » (Han, 1998, p. 96) à partir de laquelle seraient concevables les ordres empiriques participe tout à fait de la réflexion herméneutique de Heidegger.

Chez les deux auteurs se retrouve également cette intention de remonter au-delà de la représentation : « Ce qu'il faut saisir et essayer de restituer, ce sont les modifications qui ont altéré le savoir lui-même, à ce niveau archaïque qui rend possibles les connaissances et le mode d'être de ce qu'il y a à savoir (*MC*, p. 68) ». La question de la connaissance est donc subordonnée au problème ontologique de la façon dont il y a de l'ordre, d'une manière assez apparentée au questionnement de Heidegger dans *Être et Temps* (Han, 1998, p. 99). D'ailleurs, le concept d'impensé introduit par Foucault dans *MC* fait écho à ce questionnement. Tous deux adoptent aussi « une méthode souvent voisine, caractérisée notamment par une visée descriptive (et non pas explicative) » (Dreyfus et Rabinow, 1984, p. 71 et suivantes; cité par Han, 1998, p. 14). Han note qu'il y a plusieurs ressemblances qui se trouvent entre le chapitre *L'époque des conceptions du monde* du livre *Chemins qui ne mènent nulle part* de Heidegger et *MC*, à savoir les « modalités de l'ordre », le thème de la représentation, la mise en scène de l'homme (et Velasquez), le primat de l'anthropologie ainsi que l'antihumanisme, le thème de la finitude, laquelle est aussi présente dans *Kant et le problème de la métaphysique* de Heidegger.

Cette constellation phénoménologique pourrait bien tracer un parcours animé par la volonté de faire écho au questionnement kantien tout en échappant à l'ambivalence de l'originale anthropologique (Han, 1998, p. 12). Mais pour Han, cet écho sonne creux: même si Foucault tente de transposer le transcendantal de Kant à l'aide de l'archéologie, il montre également « l'impossibilité d'y répondre sur le terrain et avec les concepts issus du kantisme »

(Han, 1998, p. 12). Par conséquent, Han attribuera à la méthode foucaldienne une intention phénoménologique :

Malgré les apparences, l'archéologie s'apparente donc en profondeur à la phénoménologie en ce qu'elle tente de trouver une solution au même problème - donner une nouvelle version du transcendantal -, et adopte une méthode souvent voisine, caractérisée notamment par sa visée descriptive (et non pas explicative). [Ibid., p. 14]

L'argument de Han repose sur deux observations. Premièrement, la réponse la plus évidente est l'idée que Foucault s'est toujours intéressé à ce qu'il appelle l'*a priori* historique. Son intérêt s'est fait sentir dans ses études archéologiques « mais il a aussi été utilisé souvent à la fin de sa vie pour parler de son itinéraire philosophique » (Han, 2003, p. 4). Deuxièmement, Han avance que dans sa période archéologique, la préoccupation principale de Foucault a trait aux conditions de possibilité du savoir (Han, 1998, p. 10).

Nous pouvons donc résumer la lecture qu'offre Han de l'archéologie de la manière suivante : avec son archéologie, Foucault cherche bel et bien à répondre à la question critique, en continuité avec le kantisme. Mais Foucault romprait avec Kant en cherchant à répondre à la question critique sans se fonder sur aucun sujet, qu'il soit d'obédience kantienne, husserlienne ou autre. Ce type de réponse permet de développer une conception du transcendantal à l'intérieur d'un cadre historique, inspirée sans contredit par certains concepts clés chez Husserl, Merleau-Ponty et Heidegger. Ainsi considérée, l'archéologie participerait plus de la phénoménologie que du kantisme.

1.3 L'archéologie comme histoire du transcendantal

Compte tenu de l'ambivalence de l'héritage kantien et de l'hypothèque qu'il fait peser sur la modernité, Han se demande pourquoi Foucault emprunte à Kant le cadre problématique ainsi que les concepts nécessaires à la formulation des analyses archéologiques (Han, 1998, p. 63). Selon elle, cet emprunt pourrait faire tomber Foucault dans le piège de partir d'un appareil conceptuel inspiré qui serait vicié :

On est en droit de se demander si, dans cette tentative pour pousser en le reformulant l'héritage kantien à ses limites, l'archéologie n'a pas sapé dès l'origine son fondement, et ne s'est pas condamnée à répéter secrètement les contradictions reprochées par son auteur à l'anthropologie. [Ibid., p. 64]

Selon Han, l'archéologie foucaldienne pourrait alors conduire à un même genre d'aporie que la phénoménologie husserlienne en redonnant une valeur transcendantale aux contenus

empiriques (Han, 1998, p. 26). La question est intéressante, sachant que Foucault est tout autant sinon plus un lecteur des héros de la phénoménologie que de Kant. Au lieu de partir de ce qu'elle considère être un écueil, Han cherchera donc à interpréter Foucault comme un heideggérien qui n'aurait pas entrepris de se convertir complètement à l'herméneutique. L'alternative est de considérer l'idée que la filiation entre Foucault et Kant soit plus que « stratégique » (*Ibid.*, p. 51), mais bel et bien philosophique. C'est une telle thèse qui est défendue par Marc Djaballah dans *Kant, Foucault, and Forms of Experience* (2008), lequel cherche à démontrer une similarité formelle entre Kant et Foucault autour d'une même pratique du criticisme. Mais avant de considérer cette similitude dans toute sa profondeur, présentons d'abord deux rapprochements qui, selon nous, montrent la parenté entre Kant et Foucault de la manière la plus évidente.

Le premier rapprochement est à trouver dans l'emploi du terme *archéologie* lui-même (Djaballah, 2008, p. 10-11). Dans une réplique donnée à George Steiner qui, dans un résumé critique de *MC* dans le *New York Times Book Review* de février 1971, faisait remonter le concept d'archéologie à Freud, Foucault répliquait :

Ce mot doit bien se situer quelque part, pense M. Steiner. Attribuons-le à Freud. M. Steiner ignore que Kant utilisait ce mot pour désigner l'histoire de ce qui rend possible une certaine forme de pensée. J'ai, du reste, parlé de cet usage dans un autre texte. Je ne prétendrai certes pas que M. Steiner doive me lire. Mais il devrait feuilleter Kant. Je sais fort bien, cependant, que Kant n'est pas aussi à la mode que Freud. [« Les monstruosité de la critique », *DE II*, p. 221]

Ainsi, Foucault rappelle la paternité du terme, non sans se moquer. Il faut tout de même reconnaître qu'il faille plus que « feuilleter » Kant pour y retrouver le mot « archéologie ». Le plus important passage où celui-ci apparaît est à lire dans l'article intitulé *Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf ?* :

Une histoire philosophique de la philosophie n'est pas elle-même historique ou empirique, mais rationnelle, c'est-à-dire possible *a priori*. En effet, bien qu'elle établisse des faits de la raison, elle ne les emprunte pas au récit historique mais les tire de la nature de la raison humaine à titre d'archéologie philosophique. [Kant, 1804; rééd. 1986, p. 1284; cité dans une autre traduction dans « Les monstruosité de la critique », *DE II*, p. 221]

Kant emploie le concept d'archéologie philosophique pour dégager ce qu'il appelle une *histoire philosophique de la philosophie*. Kant ne fit qu'esquisser ce projet, sans jamais le commencer. Selon McQuillan (2010, p. 40), bien que Kant se soit intéressé à l'étude de

l'histoire de la philosophie et de la pratique philosophique elle-même, il est plutôt intéressé à former ses propres idées philosophiques à travers celles des autres penseurs. Kant utilisera donc le concept d'archéologie afin de trouver les conditions sous lesquelles la raison humaine en vient à développer l'idée de la métaphysique. Pour Kant, ce développement historique n'est pas fortuit : il dépend de celui de la raison elle-même, non pas de quelque contingence empirique que ce soit (McQuillan, 2010, p. 41). C'est pourquoi, pour Kant, l'histoire du développement de la métaphysique suit le cours continu d'un enchaînement *a priori*, ce qui devrait faire l'objet d'une archéologie philosophique au sens de Kant.

Le terme « archéologie » apparaît également à deux autres endroits dans l'œuvre de Kant. Il apparaît au paragraphe 82 de la *Critique de la faculté de juger*, où Kant fait le contraste entre l'archéologie de la nature et l'archéologie de l'art, pour caractériser ce qu'est l'histoire naturelle. Le fait que Foucault se réfère à Kant en reprenant son concept d'archéologie montre au moins deux choses : que Foucault étudiait Kant de manière assez minutieuse et qu'il s'intéressait à une histoire formelle de la philosophie, similaire à celle esquissée par Kant (Djaballah, 2008, p. 11). Sachant que Foucault était d'avis que Kant n'était pas aussi à la mode que Freud, il est à se demander ce que Foucault avait à gagner en popularité en reprenant la question critique de Kant et en allant jusqu'à emprunter le concept kantien d'archéologie pour identifier sa propre méthode philosophique.

Le second rapprochement est à trouver dans une discussion qui date de 1972 entre Giulio Preti et Foucault, au moment où ils en viennent à parler de Kant. Preti fait un rapprochement entre le concept d'*épistémè*, lequel semble tant impliqué dans les relations de savoir chez Foucault que dans les catégories kantienne :

[Preti] — Mais moi je les [*épistémès*] appelle catégories parce qu'elles sont formelles, elles sont universelles, elles sont vides.

[Foucault] — Considérez-vous, par exemple, que l'historicité soit une catégorie ?

[Preti] — Oui, c'est une catégorie de la culture du siècle dernier.

[Foucault] — Ce n'est pas là le sens kantien de « catégorie ».

[Preti] — Tout dépend de la façon dont on lit Kant.

[Foucault] — Alors, je reconnais que, dans ce sens, moi aussi j'ai fait des catégories. [« Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti. », *DE II*, p. 371-373]

Si Foucault refuse d'entrée de jeu une telle association, il finit par considérer l'interprétation de Kant que suggère Preti et concéder qu'on puisse y voir une certaine similarité formelle, de sorte que nous pourrions penser que c'est cette discussion qui a amené Foucault à revisiter Kant (Djaballah, 2008, p. 11). En plus de ces deux rapprochements, on constate que Foucault mentionne Kant à plusieurs autres reprises, tant dans ses entrevues, dans ses livres de la période archéologique (dont *MC*), que dans son *Introduction à l'anthropologie*. Notons en outre que l'édition chez Vrin de 2008 inclut la traduction de Foucault de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant. On peut donc affirmer que Kant est une figure centrale chez Foucault, même si le nom de Kant se fait plus rare dans ses textes plus tardifs.

Le niveau d'analyse de Kant est dit *transcendental* au sens où il cherche à cerner les conditions de possibilité générales, nécessaires et universelles de la connaissance. Relevons deux formulations du concept chez Kant (Verneaux, 1952, p.396). La première :

J'appelle transcendental toute connaissance qui, en général, s'occupe non pas des objets mais de nos concepts *a priori* des objets, c'est-à-dire de notre manière de connaître les objets en tant que ce mode de connaissance doit être possible *a priori*. [Kant, 1781; rééd. 2001, p. 46]

La seconde:

Il ne faut pas nommer transcendental toute connaissance *a priori*, mais celle seulement par laquelle nous connaissons que et comment certaines représentations sont appliquées ou possibles simplement *a priori*. Transcendental veut dire possibilité ou usage *a priori* de la connaissance. [Kant, 1781; rééd. 2001, p. 79; cité par Verneaux, 1952, p. 396]

Bien que la notion de transcendental ne soit pas encore aussi claire que nous pourrions être en droit d'espérer (Verneaux, 1952, p. 395), ces deux définitions-là, sans se recouper complètement, suffiront pour notre travail. Le transcendental, fait remarquer Verneaux, concerne la connaissance ; en ce sens, il s'oppose à la logique. La logique ne porte que sur la forme (des contenus) de la pensée, par exemple sur sa cohérence interne, alors que la connaissance porte sur le rapport entre la pensée et le réel. Pour Kant, une condition de possibilité transcendantale ne doit pas être simplement possible logiquement, c'est-à-dire obéissant à la loi de non-contradiction: il faut aussi qu'un objet y corresponde réellement. Bien que cette réalité n'est pas envisagée sous le mode empirique, le transcendental doit toutefois désigner une possibilité ou un usage *a priori* de la connaissance (*Ibid.*, 1952, p. 396).

En se demandant comment la connaissance est possible, Kant cherche à délimiter un domaine à l'extérieur duquel la connaissance empirique est impossible (Djaballah, 2008, p. 26). La méthode critique de Kant explique l'objectivité de l'expérience selon les caractéristiques de l'esprit du sujet qui constitue cette même expérience. Cette conception de la transcendance marque chez Kant un déplacement méthodologique, lequel :

Passe du problème de savoir comment il est possible pour nos représentations de se conformer aux objets (soit activement en les provoquant ou soit en étant passivement causé par elles) au problème de savoir comment la relation de représentation des objets en général est possible. [Djaballah, 2008, p. 26]

Le second problème qu'identifie Djaballah ressemble à ce que cherche à résoudre l'archéologie, si on passe outre le degré de généralité, qui devrait être plus grand chez Kant que chez Foucault. Quoiqu'il en soit, force est de constater que cette « ontologie de nous-mêmes » (« Qu'est-ce que les Lumières? », *DE IV*, p. 687) qui occupe Foucault s'effectue par l'entremise d'une recherche épistémologique. Nous reviendrons sur cette préséance des questions d'épistémologie sur les questions ontologiques au chapitre III.

Afin de soutenir sa thèse, selon laquelle il y aurait une similarité formelle entre Kant et Foucault, Djaballah tente de relier l'analyse formelle de Kant et les analyses historiques de Foucault autour d'une même pratique de la critique ; cette relation formelle qu'entretiennent Foucault et Kant ne s'établirait pas au niveau de leur projet ou de leur méthode, mais au niveau de leurs pratiques discursives, de la forme de pensée (*form of thinking*) qui habite leurs travaux (Djaballah, 2008, p. 13). Cette similarité des pratiques discursives permettrait à Djaballah (2008, p. 14) de supposer une certaine stabilité entre les formes et les règles de construction des travaux de Kant et de Foucault ; les concepts des analyses foucaaldiennes et kantienne répondraient à la question critique.

Même en admettant que Kant envisageait la question critique d'un point de vue purement théorique et que Foucault transposait cette question d'un point de vue pratique, la question semble préserver les aspects essentiels du modèle kantien (*Ibid.*, p. 18). Djaballah décompose ce modèle kantien en cinq activités méthodiques élémentaires, lesquelles renvoient à des capacités subjectives chez Kant (*Ibid.*, p. 61). Premièrement, il y a l'abstraction, soit la capacité d'analyser des représentations pour en dégager les éléments empiriques et isoler ce qui est *a priori* (*Ibid.*, p. 31). Deuxièmement, il y a le doute, qui est la capacité à entretenir un certain scepticisme à l'égard de ses convictions en apparence les plus

assurées, qu'on sait illustré par le fameux réveil dogmatique de Kant suite à une lecture de Hume et que l'on retrouve dans son antinomie de la raison pure (Djaballah, 2008, p. 51). Troisièmement, il y a la capacité de développer des expériences cognitives en mettant en relation des éléments de la pensée avec les objets de l'expérience (*Ibid.*, p. 61). Quatrièmement, il y a la capacité à révéler et même former une unité de la pensée par la pratique même de la critique (*Ibid.*, p. 64). Enfin, cinquièmement, il y a la capacité à porter des jugements qui sont extra-logiques, plus matériels que formels, de manière à ce que les jugements exigent plus que la loi de non-contradiction (*Ibid.*, p. 82).

Ces cinq segments s'unissent autour de la visée du criticisme de Kant qui est de déterminer, par un complexe de capacités conceptuelles (sensibilité, compréhension, imagination, raison, et principes, règles, concepts et formes d'intuition), les possibilités de l'expérience objective et cognitive. Ces segments permettent de rapprocher Kant et Foucault par le concept d'*expérience*. Sans se pencher sur l'ambiguïté irrémédiable du concept d'expérience dans le criticisme kantien (*Ibid.*, p. 308-309), nous pouvons quand même comprendre le criticisme kantien comme l'exploration des limites transcendantales de la connaissance. À l'opposé, le criticisme foucaultien se comprend tout naturellement comme l'exploration des limites historiques de la connaissance.

Mais dans les deux cas, l'essentiel de l'exploration des conditions de possibilité de la connaissance procède par *abstraction* de l'expérience immédiate, non théorisée. Bien entendu, le niveau d'abstraction n'est certainement pas le même dans les deux cas. Chez Kant, le niveau d'abstraction se situe sur le plan de la pensée pure, puisqu'il recherche des conditions universelles et nécessaires (l'absolu, l'intemporel, l'immuable, etc.), tandis que chez Foucault, il s'agit au contraire de conditions existentielles et contingentes de l'expérience épistémique, telles qu'elles se présentent concrètement et localement. Le niveau d'abstraction se situerait sur le plan de la pensée telle qu'elle est incarnée dans le discours : le relatif, le temporel, le changeant, etc. C'est à partir du niveau des pratiques discursives que Foucault cherchera donc à décrire la structure de la pensée empirique. En interprétant ces pratiques discursives comme des conditions des formes de l'expérience, Djaballah peut alors apprécier la similarité structurelle entre les analyses de Foucault et celles de Kant (*Ibid.*, p. 237).

Le principal point critique que Foucault adopte à sa manière est l'orientation transcendantale de Kant dans la *Critique de la raison pure*, qui propose un transcendantal anhistorique dont l'objet est défini en termes de capacités mentales et de fonctions par lesquelles le sujet forme l'expérience (Djaballah, 2008, p. 13). Dans le projet historique qui est au cœur de *MC*, Foucault adopte le même style de raisonnement transcendantal que Kant, mais son application est différente. Le criticisme de Foucault ne se base pas sur un sujet de la connaissance comme chez Kant, mais sur un « esprit sans finalité, un champ ouvert d'idées, habité par la pensée, formes de raisonnement, types variés de pratiques culturelles » (*Ibid.*, p. 14). Le travail historique dédié au régime des relations de savoir chez Foucault dans *MC* adopterait l'attitude, la pratique critique instaurée par Kant dans *La Critique de la raison pure*.

Les projets de Kant et de Foucault se rejoignent parce qu'ils participent d'une semblable question critique : rendre compte de ce qui rend la connaissance possible. Par contre, les conditions de possibilité qu'ils recherchent ne sont pas exactement les mêmes. Si chez Kant ces conditions de possibilité ne sont ni purement logiques, ni purement psychologiques, mais bien réelles (*Ibid.*, p. 26), ces conditions de possibilité se fondent sur la constitution du sujet lui-même, lequel délimite quelle expérience est intelligible ou non pour une forme d'expérience particulière. Foucault adopte une perspective tout autre. Contrairement à Kant, les conditions de possibilité ne reposent pas sur le sujet mais sur les pratiques discursives elles-mêmes, « des énoncés et des affirmations intelligibles, ceux qui appartiennent à la catégorie du vrai ou du faux à l'intérieur d'un discours particulier » (*Ibid.*, p. 13). Ces pratiques ne viennent pas fonder des conditions d'intelligibilité universelles et valides pour toute forme de connaissance, mais des conditions d'expressibilité qui varient selon les époques et selon les domaines. C'est par ailleurs pourquoi Foucault utilisera le pluriel : « ce à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles » (*MC*, p. 13; cité par Han, 1998, p. 101; nous soulignons).

Ainsi considéré, il est tout naturel de vouloir lire Foucault à la lumière du criticisme kantien, car cela permet de voir comment Foucault s'approprie la critique de Kant en poursuivant la recherche des conditions de la connaissance à l'intérieur même d'une démarche ancrée dans l'histoire, y compris la notion même de transcendantal chez Kant. En effet, Djaballah considère que la forme du projet de Foucault pourrait être désignée par l'appellation de *transcendantal historique*, dans la mesure où il cherche des conditions de possibilité de pratiques discursives historiques et locales. Cette appellation provient par ailleurs de Foucault

lui-même (Han, 1998, p. 13). Étant donné la similarité entre ces deux analyses, au lieu de considérer que la philosophie pratique de Foucault se situerait à un niveau d'analyse qui soit purement empirique, on pourrait croire qu'elle introduirait plutôt une dimension empirique à la réflexion critique (Djaballah, 2008, p. 6-7). En ce sens, nous pouvons dire que Djaballah effectue une lecture transcendantale de Foucault, dans la mesure où il met en évidence que les formes d'expérience chez Foucault correspondent à des types de pratiques, et que « la structure d'une pratique définit la forme d'expérience qu'elle génère » (*Ibid.*, p. 222).

En transposant le transcendantal kantien au niveau des pratiques discursives localisées historiquement, le projet foucauldien se démarque du projet kantien par sa dimension historique et sa dimension locale. Ces deux dimensions sont ce qui permet à Foucault de cerner des pratiques discursives situées dans des temps, des époques précises et qui s'avèrent également particulières et contingentes, plutôt que générales et nécessaires comme chez Kant. Néanmoins, ce déplacement dans la réflexion ne suffit certainement pas à effacer les grandes similarités entre les philosophies de Kant et de Foucault. En particulier, la réceptivité des formes de l'expérience est définie chez Kant en termes de modalités externes et internes de la sensibilité, alors que chez Foucault elle se définit autour de ce qui constituerait la forme de la réceptivité de l'expérience dans la pratique philosophique contemporaine, à savoir la notion de *littérature* (*Ibid.*, p. 248). La notion foucauldienne de littérature est trop riche pour qu'on puisse la discuter ici. Il suffira de constater que, sur la base de cette analyse par Djaballah, nous sommes en droit de croire que la similarité entre Kant et Foucault est plus que formelle (Han, 1998, p. 13).

Comme nous avons pu le constater au début de ce chapitre (voir la section 1.1), il semble bien que Foucault ait parfois minimisé l'importance philosophique de ses recherches. Peut-être s'agit-il d'une attitude qu'il a développée rétrospectivement. Quoiqu'il en soit, nous pouvons invoquer deux arguments principaux qui permettent de réfuter cette idée. Il y a d'abord le moyen même par lequel Foucault cherche à fournir à ses lecteurs les outils pour changer l'ordre des choses : l'archéologie est une méthode pour faire une analyse conceptuelle de l'histoire des idées. La portée pratique de l'archéologie ne saurait effacer sa portée théorique, et ce, même si elle s'avérait impliquer une sorte de quasi-empirisme, ou pire encore cet inavouable positivisme. Il y a ensuite le rapport conceptuel que l'archéologie entretiendrait avec le kantisme, d'une part, en reprenant la question critique, et d'autre part, la phénoménologie, en s'inspirant des concepts de Husserl, Merleau-Ponty et Heidegger. Par

conséquent, nous préférons supposer que la période archéologique est animée par une démarche philosophique.

Comme nous venons de le voir à la section 1.2, Han considère que le projet philosophique de Foucault doit concilier deux exigences : poser la question critique tout en échappant à l'anthropologisme kantien. Nous ne sommes pas certains qu'il s'agit là de deux exigences contradictoires comme le prétend Han (1998, p. 12), puisque nous avons vu qu'il est possible d'interpréter Foucault comme s'appropriant le schème conceptuel kantien pour son propre projet philosophique. L'analyse de Marc Djaballah (voir 1.3) exploite cette possibilité en montrant comment faire ressortir une similarité formelle étroite entre les appareils analytiques kantien et foucaultien, ce qui tend à démontrer une relation qui va au-delà d'une « identification négative aux apories kantienne » (*Ibid.*, p. 13). Peut-être serait-il préférable de s'en tenir à l'idée selon laquelle la démarche philosophique de Foucault reposerait sur un « paradoxe » (*Ibid.*, p. 13). Malgré son caractère subjectif, cet épithète pourrait suffire à relever la « gageure » (*Ibid.*, p. 13) qu'implique selon Han l'intention de trouver à la question critique « une réponse valide, sous la forme de ce renouvellement du thème transcendantal que constitue la notion d'*a priori* historique » (*Ibid.*, p. 14).

Cependant, il reste à savoir en quoi répondre à la question critique implique de renouveler le thème transcendantal. Plusieurs auteurs s'accordent à distinguer la critique de la critique transcendantale (Koopman, février 2010, p. 116). De surcroît, nous pouvons constater la présence d'une pareille distinction chez Foucault. Dans *MC*, Foucault consacre une section complète au doublet empirico-transcendantal (chapitre IX : l'homme et ses doubles, section IV, p. 329-333), où il rejette l'idée même d'un projet de phénoménologie de l'expérience actuelle (*MC*, p. 332). La fin de *AS* contient de sérieuses accusations contre le « narcissisme transcendantal » (*MC*, p. 265) et plus généralement la réflexion transcendantale (voir, entre autres, aux pages 239 et 335). Plusieurs années plus tard, Foucault s'adresse à la Société française de philosophie en posant la question : *Qu'est-ce que la critique ?* Sa propre réponse consiste à mener ce qu'il appellera une « recherche historico-philosophique » (Foucault, 1978, *Qu'est-ce que la critique ?*, p. 47), dont la caractéristique principale consiste à « désubjectiviser la question philosophique [Qu'est-ce que les Lumières ?] par le recours au contenu historique, affranchir les contenus historiques par l'interrogation sur les effets de pouvoir dont cette vérité dont ils sont censés relever les affecte (...) » (*Ibid.*, p. 46). Le terme

« historico-philosophique » semble vouloir généraliser et englober les différentes méthodes foucaaldiennes : l'archéologie, la généalogie et les techniques de soi. Nous aurions là le fil conducteur d'une élaboration dont l'archéologie pourrait avoir constitué une première étape que viendrait compléter la généalogie (Koopman, février 2010, p. 110). Ce fil conducteur serait encore et toujours la question critique, mais au lieu de se questionner sur des conditions transcendantales qui soient universelles et nécessaires, le concept de transcendantal serait plutôt étudié en se questionnant sur les conditions contingentes et locales de ce qui peut apparaître comme transcendant l'être humain. C'est uniquement en ce dernier sens que nous pourrions nous accorder avec Han pour dire que Foucault cherche à renouveler le thème transcendantal.

Nous n'avancerons pas davantage dans ces détails exégétiques, secondaires pour la suite de notre travail. La parenté historique et conceptuelle entre le criticisme kantien, la phénoménologie et l'archéologie importe ici pour souligner la présence d'une portée philosophique dans le projet foucauldien. Même si l'archéologie ne cadre pas tout à fait avec l'une de ces deux traditions, celle-ci peut quand même détenir une portée philosophique. Mais cela ne signifie pas que l'originalité de l'archéologie se démontre en la distinguant du kantisme et de la phénoménologie. Il faudrait pour cela l'interpréter de manière à faire voir l'originalité et la fécondité de cette méthode philosophique. C'est ce que nous allons tenter de faire dans le chapitre qui suit, en étudiant sa théorie générale et son appareil conceptuel.

CHAPITRE II

LA THÉORIE GÉNÉRALE DE L'ARCHÉOLOGIE

2.1 La préface des *Mots et les Choses*

Foucault a dit lui-même de la préface de *MC* qu'elle représente une « théorie générale de l'archéologie » et qu'elle le réjouissait assez (« Chronologie », *DE I*, p. 27; cité par Gros, 2004, p. 16). Han (1998, p. 93-95) estime qu'elle « recelait peut-être l'embryon d'une solution » au problème ontologique de l'archéologie. Prenons ces remarques au sérieux et tentons de dégager la théorie qui y serait exposée. La préface comporte quatorze paragraphes s'articulant en trois parties. Nous porterons une attention particulière à la deuxième partie (§8 à §10), où se trouve la théorie générale. Nous ne lirons la première partie (§1 à §7) que pour mieux comprendre ce que cherche à résoudre la théorie. La troisième partie (§11 à §14) est programmatique et nous ne nous y attarderons pas. Cette analyse permettra de répondre, dans le chapitre qui suit, aux principales objections herméneutiques contre l'archéologie.

Voyons d'abord le synopsis des paragraphes pour chacune des trois parties de la préface. Dans la première partie (§1 à §7), Foucault introduit les prémisses de son problème. Au §1, une nouvelle de Jorge Luis Borges permet d'introduire l'idée d'une classification dont le « charme exotique » renverrait à une pensée qui nous serait à jamais étrangère. Au §2, il y a une interrogation sur ce qu'il est « impossible de penser » et une clarification de ce qui transgresse « toute imagination, toute pensée possible ». Au §3, cette impensable classification est opposée à l'énumération de tout ce qui tombe sous la dent du personnage Eusthènes de Rabelais. Au §4, une explication est apportée visant à distinguer deux images, celle du sol muet et celle de la table d'opération: la classification de Borges soustrairait « l'emplacement, le sol muet où les êtres peuvent se juxtaposer » ou, citant Raymond Roussel, retirerait la « table d'opération » sur laquelle la pensée ordonnerait les êtres, « là où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace ». Au §5, une opposition est relevée entre les *utopies* consolatrices et les inquiétantes *hétérotopies*. Au §6, un rappel est effectué entre l'inquiétude de l'hétérotopie et les difficultés qu'ont les aphasiques à classer

des écheveaux de laine, leurs critères de classification ne reposant sur aucune permanence. Au §7, la conséquence est tirée entre l'aphasie et l'atopie: la ruine du « *commun* du lieu et du nom », rapprochant l'hétérotopie borgésienne et la culture chinoise, laquelle représenterait dans notre imaginaire le plus étranger, le plus lointain.

Du §8 au §10, nous sommes au cœur de la préface: Foucault pose la question animant son projet et esquisse une réponse. Le §8 est consacré à ce qui rend possible le classement réfléchi, le sol qui établit sa certitude, la table ou l'espace qui distribue les relations, la cohérence qui instaure un ordre parmi les choses, laissant supposer l'indispensabilité d'un « système des éléments » pour établir l'ordre le plus simple. Au §9, un modèle est esquissé de ce système élémentaire de mise en ordre par une culture, allant de ses codes jusqu'à ses théories scientifiques, en passant par un « *ordre muet* ». Au §10, cet ordre des choses est annoncé comme étant le domaine principal étudié dans *MC*, et la démarche de Foucault dans *MC* est baptisée du nom d'*archéologie*, laquelle consistera à relever l'*a priori historique* (3e phrase) d'une époque, à savoir l'ensemble des conditions qui rendent possible l'*épistémè* (4e phrase) d'une culture.

Enfin, les §11 à 14 divisent *MC* en démarches concrètes. Au §11, Foucault introduit son domaine d'étude, soit la discontinuité qui inaugure l'âge classique et celle qui marque le seuil de notre modernité, où s'altère le « mode d'être des choses et de l'ordre ». Au §12, il annonce sa thèse: que les théories de la représentation, du langage, des ordres naturels, de la richesse et de la valeur n'ont plus, à partir du 19e siècle, la même cohérence qu'elles avaient à l'âge classique, que « l'homme à son tour entre, et pour la première fois, dans le champ du savoir occidental » (3e phrase). Au §13, cette recherche est comparée à celle dans *HF*, qui était une « histoire de l'Autre », alors que celle de *MC* est une « histoire de l'ordre des choses [qui] serait l'histoire du Même ». Au §14, la résultante est présentée: ce *seuil* qui nous sépare de la pensée classique et qui constitue notre modernité, sur lequel apparaît « cette étrange figure du savoir qu'on appelle l'homme, et qui a ouvert un espace propre aux sciences humaines ».

Entrons maintenant dans le détail de chacun des paragraphes §1-§10. À l'ouverture de la préface de *MC*, Foucault introduit dans §1 un passage de la nouvelle *La langue analytique de John Wilkins* de Borges, qui évoque une encyclopédie chinoise nommée *Le*

marché céleste des connaissances bénévoles à laquelle un certain docteur Franz Kuhn attribuait cette taxinomie:

Les animaux se divisant en: a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) *et caetera*, m) qui viennent de casser la cruche, (n) qui de loin semblent des mouches. [Borges, 1993, p. 749; cité dans *MC*, p. 7, §1, 3e phrase]

Cette liste, dont l'absurdité nous charme, nous émerveille et nous fait sourire, paraît si étrange qu'elle nous confronte avec les limites de notre pensée et nous ramène à « l'impossibilité nue de penser *cela* » (4e phrase). L'idée de vouloir ordonner les êtres et les choses avec cette classification nous échappe. Qu'est-il impossible de penser dans cette taxinomie? Chaque concept est pourtant clair. Aucune obscurité sémantique ne vient la troubler. L'irréalité de certains animaux n'y est pour rien, car elle est identifiée et compartimentée. Ce qui serait impossible à penser, selon Foucault, serait « l'étroite distance » (§2, 6e phrase) qui relie la juxtaposition de chaque item: « [L]a série alphabétique (a, b, c, d) qui lie à toutes les autres chacune de ces catégories » (§2, 7e phrase). La série alphabétique introduirait une division dont le principe d'ordonnement ne peut se concevoir. Elle énumérerait des ordres sans les rassembler par un dénominateur commun qui en assurerait la fonction taxinomique. Foucault fait contraster cette classification fantastique avec l'Euthènes de Rabelais. Il rappelle le moment où ce personnage invraisemblable rappelle la variété des denrées qu'il s'était mises sous la dent durant la journée: « Aspics, Amphisbènes, Anerudutes, Abedessimons, etc. » (§3, 3e phrase) Tout comme la liste évoquée par Borges, celle d'Euthènes est étrange, mais cette dernière permet au moins d'identifier un principe de division et d'unification, à savoir la salive d'Euthènes (Gros, 2004, p. 16-17). Réfléchir à la classification de Kuhn ne permet pas de trouver une pareille solution. La différence n'est pas à trouver dans « le voisinage » (§4, 2e phrase) des choses classées, mais dans « le site lui-même où elles pourraient voisiner » (*Ibid.*).

Tout au long de sa préface, Foucault utilise plusieurs termes pour indiquer ce *lieu* indispensable à la cohérence d'une classification, présent dans le cas d'Euthènes et absent dans celui de Kuhn: la surface et les plans qui donnent le foisonnement des êtres (§1),

l'espace (vide et le blanc interstitiel (§2), commun (§4), d'accueil (§5), homogène et neutre (§6), uni (§6), solennel (§7), impensable (§4)), le site (§4), le lieu commun (§5), le commun (§7), l'emplacement (§4), le sol muet (§4), la table d'opération (§3), la plage d'identité (§6), le tableau sans espace cohérent (§7), etc. Plus loin, Foucault dit de Borges qu'« il esquivé seulement la plus discrète mais la plus insistante des nécessités; il soustrait l'emplacement, le sol muet où les êtres peuvent se juxtaposer » (§4, 9^e phrase). Ce *lieu commun*, ce sol en-dessous, s'apparente à la table d'opération de l'écrivain Raymond Roussel, la table en tant que le lieu où « le parapluie rencontre la machine à coudre » (§4, 11^e phrase) et aussi en tant que « tableau qui permet à la pensée d'opérer une mise en ordre, un partage en classes » (*Ibid.*). Dans la classification des animaux, le socle de ce qui nous est commun manque.

Au §5 (*MC*, p. 9), Foucault nomme *hétérotopie* cette absence (ou cette trop grande multiplicité) de lieu ordonnateur dans la classification illusoire de Borges: « les choses y sont couchées, posées, disposées dans des sites à ce point différents qu'il est impossible de trouver pour eux un espace d'accueil, de définir au-dessous des uns et des autres un lieu commun » (2^e phrase). Contrairement à l'utopie sans existence réelle et dont l'espace relève du merveilleux, l'hétérotopie a une existence dénuée de tout espace concevable: elle existe pour faire l'expérience particulière de cette impossibilité. Les utopies ont le pouvoir de consoler: ces fictions habitent un espace « merveilleux et lisse » (3^e phrase), naturel à notre perception et notre langage. Les hétérotopies ont quant à elles le pouvoir d'inquiéter:

[E]lles minent secrètement le langage [,] empêchent de nommer ceci et cela [,] brisent les noms communs ou les enchevêtrent [,] ruinent d'avance la syntaxe [,] celle moins manifeste qui [fait tenir ensemble] (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses. [*MC*, p. 9, §5, 4^e phrase]

Cette expérience de lecture, cette *expérience hétérotopique* mérite d'être introduite par Foucault parce qu'elle sera requise pour lire *MC* (Djaballah, 2008, p. 159). Le lecteur devra faire cette expérience hétérotopique, suscitant dans son esprit un mélange d'étrangeté, d'inquiétude et d'humour conceptuels, avant de suivre Foucault dans sa description de pratiques précédant la naissance des sciences humaines.

Afin peut-être d'appuyer son image littéraire sur une base plus scientifique, Foucault illustre l'expérience hétérotopique en prenant l'exemple de l'aphasie. Au §6, il rappelle que les aphasiques ne parviendraient pas à « classer de façon cohérente les écheveaux de laines

multicolores qu'on leur présente sur la surface d'une table » (1ère phrase). Si les aphasiques ne peuvent classer, c'est peut-être parce que le *locus* linguistique qui garantit le classement, peu importe l'étroitesse de ce site, « est encore trop étendu pour n'être pas instable » (3e phrase). Foucault note également que ce handicap provoque l'angoisse chez l'individu aphasique. Au §7, Foucault revient sur l'aphasie en tant qu'expérience hétérotopique, en rapprochant le rire provoqué par la lecture de la classification de Borges « au profond malaise de ceux [aphasiques] dont le langage est ruiné » (1ère phrase). Foucault rapproche ce sentiment d'étrangeté éprouvé par les aphasiques à l'expérience hétérotopique de Borges, lequel prend « pour patrie mythique une région précise dont le nom seul constitue pour l'Occident une grande réserve d'utopies » (3e phrase). La Chine est une contrée idéale pour susciter l'expérience hétérotopique. Sa culture mystifie: ses langues ne se parlent pas comme les nôtres; les choses ne sont ni nommées, ni pensées comme chez nous (6e phrase).

Toutes ces considérations sur l'ordre permettent à Foucault de poser au §8 la question principale à son travail, à savoir ce qui permet d'instaurer un « classement réfléchi » (1ère phrase): « Sur quelle table, selon quel espace d'identités, de similitudes, d'analogies, avons-nous pris l'habitude de distribuer tant de choses différentes et pareilles? » (2e phrase). La solution la plus simple, si l'histoire des idées peut nous servir de guide, serait de considérer la possibilité d'une détermination imposée soit par « un enchaînement *a priori* et nécessaire » ou « par des contenus immédiatement sensibles » (3e phrase). Foucault écarte ces extrêmes et propose une sorte d'interaction:

L'ordre, c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé. [MC, p. 11, §8, 7e phrase]

Ces cases peuvent être vues comme un jeu où s'effectue l'expérience des différences et des similitudes des choses. L'analogie avec le jeu permet de voir que l'ordre s'établit d'après une expérience qui n'est pas déterminée totalement à l'avance. Cette expérience de l'ordre, tout comme l'expérience hétérotopique, ne serait ni déterminée par une transcendance *a priori* ni par une immanence sensible. Pour jouer sur les mots, il resterait toujours un certain jeu qui laisse la place à l'indéterminé.

Au §9 (*MC*, p. 11), nous parvenons au cœur de la préface. C'est dans ce paragraphe que Foucault introduit son modèle des régions de la pensée dans la culture occidentale, tant et si bien que nous pouvons soutenir que toute l'entreprise de *MC* ne saurait être bien comprise sans une bonne compréhension de ce modèle. La première phrase parle des codes fondamentaux d'une culture qui régiraient le langage, les schémas perceptifs, les échanges, les techniques, les valeurs, les pratiques. Les ordres relèveraient d'ordres empiriques. La seconde phrase parle d'une autre extrémité de la « pensée » (2e phrase), soient les théories scientifiques et les interprétations philosophiques qui systématiseraient les raisons, les lois, les principes qui ordonnent le discours empirique. Ces deux phrases se répondent même si leurs sujets ne sont pas identiques; pensée et culture pourraient ici être indistinctes, car la pensée ne désigne pas ici l'expérience subjective, mais bien la production intellectuelle. Les énumérations dans ces deux phrases, détaillant ce que régiraient les codes et les fonctions des discours théoriques et philosophiques, témoignent du niveau de généralité du modèle.

L'innovation de Foucault survient à la troisième phrase du §9 (*MC*, p. 12) et occupe les huit phrases restantes du même paragraphe. Celle-ci consiste à postuler entre les deux régions un « domaine qui, pour avoir surtout un rôle intermédiaire, n'est pas moins fondamental » (3e phrase). Cette *région médiane*, aussi appelée intermédiaire ou fondamentale, n'est pas facile à décrire:

C'est là qu'une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires, instaurant une première distance par rapport à eux, leur fait perdre leur transparence initiale, cesse de se laisser passivement traverser par eux, se déprend de leurs pouvoirs immédiats et invisibles, se libère assez pour constater que ces ordres ne sont peut-être pas les seuls possibles, ni les meilleurs; de sorte qu'elle se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessous de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'il y a de l'ordre. [*MC*, p. 12, §9, 4e phrase; soulignée par l'auteur]

Sous la région où se trouvent les ordres spontanés ou empiriques se trouverait donc une région où un certain *ordre muet* disposerait la culture à une distanciation, une prise en charge et une libération, où les ordres empiriques ne seraient plus reconnus comme *donnés*, au sens où il ne seraient ni les seuls possibles, ni les meilleurs. Les mots, discernés à partir de cette région, deviennent opaques et se révèlent être de pures conventions. Ils font partie de codes qui prescrivent ou régissent des *choses*, mais sans nécessité aucune. La seule

nécessité serait qu'il persiste, entre les mots et les choses, un principe d'ordonnement, et ce même si les choses restent indépendantes des ordres concevables. L'ordre des choses se modifie en se soustrayant à l'ordre empirique et en libérant d'autres ordonnancements possibles. La taxonomie de Kuhn pourrait faire rire ou grincer parce qu'elle est irrecevable d'où elle est contemplée.

Au §9 (*MC*, p. 12), cette région médiane joue plusieurs rôles. Elle permet de critiquer et d'invalidier les codes du langage, de la perception, de la pratique (5e phrase). Elle se présente aussi comme « le sol positif » (6e phrase) sur lequel reposent les théories et les interprétations de ce qui peut être ordonné:

[C]'est là qu'il apparaît, selon les cultures et selon les époques, continu et gradué ou morcelé et discontinu, lié à l'espace ou constitué à chaque instant par la poussée du temps, apparenté à un tableau de variables ou défini par des systèmes séparés de cohérences, composé de ressemblances qui se suivent de proche en proche ou se répondent en miroir, organisé autour de différences croissantes, etc. [*MC*, p. 12, §9, 7e phrase]

La région médiane rend compte du fait même qu'il y a de l'ordre, de l'« être brut de l'ordre » (8e phrase). Elle « manifeste les modes d'être de l'ordre » (12e phrase) et se donne comme la plus *fondamentale*. Elle est d'une part antérieure aux codes (mots, perceptions, gestes) et d'autre part, elle est plus solide, plus archaïque, plus certaine, plus « vraie » (entre guillemets dans le texte de Foucault) que les théories qui l'explicitent (9e phrase). Elle procure « l'expérience nue de l'ordre », par-delà les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre (10e phrase). Parmi les théories qui formalisent cette région médiane, notons que Foucault mentionne les théories qui tentent de la fonder. Ainsi, Foucault distingue clairement ce qui est fondamental de ce qui est fondé. Le fondamental relèverait de la région médiane, la fondation relèverait des théories. Cette distinction sera importante au chapitre 3.

Le §10 (*MC*, p. 13) est lui aussi capital, car Foucault y esquisse les principaux éléments de la méthode qui fait l'originalité de *MC*. Nous avons vu que le §9 se clôt avec l'idée que la région médiane est le lieu où se situe *l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être* (10e phrase). À l'ouverture du §10 (1ère phrase), Foucault annonce qu'il veut analyser cette expérience dans la culture occidentale à partir du XVIe siècle, inscrite dans le langage, êtres naturels et échanges, schémas perceptifs, techniques, valeurs mais aussi les

grilles linguistiques, perceptives et pratiques, fixés par les codes fondamentaux de la culture. Le problème ainsi posé, Foucault propose de le résoudre à l'aide d'une analyse où il s'agira de montrer:

[Ce que l'expérience] a pu devenir, depuis le XVI^e siècle, au milieu d'une culture comme la nôtre: de quelle manière, en remontant, comme à contre-courant, le langage tel qu'il était parlé, les êtres naturels tels qu'ils étaient perçus et rassemblés, les échanges tels qu'ils étaient pratiqués, notre culture a manifesté qu'il y avait de l'ordre, et qu'aux modalités de cet ordre les échanges devaient leurs lois, les êtres vivants leur régularité, les mots leur enchaînement et leur valeur représentative; quelles modalités de l'ordre ont été reconnues, posées, nouées avec l'espace et le temps, pour former le socle positif des connaissances telles qu'elles se déploient dans la grammaire et dans la philologie, dans l'histoire naturelle et dans la biologie, dans l'étude des richesses et dans l'économie politique. [MC, p. 13, §10, 2^e phrase]

L'analyse de l'expérience de l'ordre passe donc par l'étude des différentes manifestations culturelles de l'ordre. Foucault exclut l'idée que son projet corresponde à une histoire traditionnelle des idées, car son analyse cherche à établir « à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles » (3^e phrase; nous soulignons avec Han, 1998, p. 101), c'est-à-dire un espace (d'ordre), un fond constituant le savoir. Foucault désigne ce fond ou cet espace par le nom d'*a priori* historique, dont il dit (4^e phrase) qu'il déborde de tout cadre rationnel des connaissances, qu'il est le champ épistémologique englobant tout le savoir. À la cinquième et dernière phrase, ce projet d'analyser l'*épistémè* d'une époque en interrogeant ses *a priori* historiques par l'étude de ses produits culturels est désigné par Foucault sous le nom d'*archéologie*.

En l'espace de trois phrases seulement (§10, de la 3^e à la 5^e phrase), Foucault circonscrit sa démarche archéologique et introduit les trois concepts les plus célèbres de MC. Cela n'est certainement pas suffisant pour détailler une méthode. Mais nous pouvons voir, à lire de très près les deux premières parties du texte de la préface, ce que Foucault peut avoir voulu entendre par une « théorie générale ». Foucault spécifie d'abord le problème principal de son ouvrage: quelles sont les conditions qui font apparaître le savoir? Il schématise ensuite le savoir en le divisant en trois « régions » et fait ressortir celle qu'il compte étudier: la « région médiane ». Il postule que cette région agit comme l'*a priori* historique d'une culture et que cet *a priori* historique manifeste l'*épistémè* d'une époque. Il présente ensuite son hypothèse de travail, à savoir la méthode qu'il compte déployer afin de dégager cet *a*

priori historique. Malgré la rapidité avec laquelle Foucault s'y prend pour esquisser dans cette préface ce qu'il appelle « sa théorie générale », nous voyons bien que le problème, la question, l'appareil conceptuel servant de modèle, les principaux postulats, ainsi que son hypothèse de travail sont bel et bien introduits, présentés, puis articulés. L'ensemble des démarches forme, en apparence du moins, un tout d'une surprenante cohérence, compte tenu des procédés littéraires employés et l'absence de clarté formelle.

2.2 L'appareil conceptuel de *L'Archéologie du savoir*

Au paragraphe où l'archéologie est présentée dans la préface nous lisons cette note de bas de page: « Les problèmes de méthode posés par une telle [archéologie] seront examinés dans un prochain ouvrage » (*MC*, p. 13). Dans l'introduction de cet ouvrage annoncé (*AS*), on lit que le travail entrepris n'est pas « la reprise et la description exacte » des ouvrages de la période archéologique (voir l'introduction) et qu'il contient « pas mal de corrections et de critiques internes » (*AS*, p. 26). Cet examen correctif s'explique de différentes manières. Nous pouvons d'abord comprendre que l'appareil méthodologique dans *MC* n'est pas assez explicité (Djaballah, 2008, p. 7) pour ne pas mériter de révision, d'ajout ou de clarification. Comme nous venons de le voir (2.1), Foucault a esquissé son archéologie en deux paragraphes à peine. Cette reprise s'explique aussi par les questions qui lui ont été posées, des difficultés et des objections qui ont été soulevées. Foucault n'hésitera pas à se réjouir de cette interaction avec ses lecteurs. Elle lui a permis de voir « se dessiner d'une façon aussi nette l'entreprise à laquelle bon gré mal gré [il se] trouve désormais lié » et de mieux circonscrire la position (« l'espace blanc ») d'où il parle (*AS*, p. 27). À rebours, Foucault dira que c'est avec cet examen critique qu'il aurait « précisé le lieu exact » d'où il parlait dans sa période archéologique, à savoir *HF*, *NC* et *MC* (*DE*, p. 158).

Cet examen correctif s'explique aussi par l'intention chez Foucault de pratiquer librement sa philosophie. À la fin de l'introduction de *AS* (p. 28), il fait parler un interlocuteur anonyme qui interprète (et du même coup montre) l'ironie désinvolte de sa démarche: « Vous aménagez déjà l'issue qui vous permettra, dans votre prochain livre, de resurgir ailleurs et de narguer comme vous le faites maintenant: non, non je ne suis pas là où

vous me guettez, mais ici d'où je vous regarde en riant.» La réponse nous semble révélatrice du rapport qu'entretient Foucault avec son œuvre:

- Eh quoi, vous imaginez-vous que je prendrais à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m'y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais -d'une main un peu fébrile- le labyrinthe où m'aventurer, déplacer mon propos, lui ouvrir des souterrains, l'enfoncer loin de lui-même, lui trouver des surplombs qui résument et déforment son parcours, où me perdre et apparaître finalement à des yeux que je n'aurai jamais plus à rencontrer. Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même: c'est une morale d'état-civil; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire [AS, p. 28].

Nous voyons là un aveu et une dénonciation. Il y a d'une part l'aveu de ce désir de surprendre et de paraître insaisissable, non seulement pour le plaisir, mais pour ne plus avoir de « visage ». Tenter de se libérer de son identité civile comporte aussi une dénonciation: répondre à ceux qui exigent d'un auteur une cohérence à chaque détour et un systématisme contraire aux lois du récit. Cette réponse motive l'entreprise archéologique en montrant comment elle permettrait de problématiser, ne serait-ce qu'en partie, le rapport entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience. Nous pourrions enfin considérer que cet examen critique s'explique parce que les bases conceptuelles de l'archéologie échappent à Foucault. En outre, le concept d'*a priori* historique, l'un des concepts de la théorie générale de l'archéologie, aurait subi, dans les ouvrages de la période archéologique, des transformations telles qu'il serait difficile, sinon impossible, de les articuler de manière cohérente (Han, 1998, p. 67-68). Nous reviendrons au prochain chapitre sur cette objection. Soulignons pour l'instant les autres explications possibles de cet examen critique.

Parmi les précisions qu'il apporte dans AS, Foucault admet limiter la portée théorique de l'archéologie en ne corrélant pas les formations discursives (concept défini plus bas) avec les formations socio-économiques; il admet aussi laisser de côté les problèmes méthodologiques (DE II, p. 157). Par contre, il affirme essayer d'assurer la cohérence de son entreprise: « [P]rendre la mesure des mutations qui s'opèrent en général dans le domaine de l'histoire; [questionner] les méthodes, les limites, les thèmes propres à l'histoire des idées; [faire] apparaître comment ces sujétions ont pu se former. (AS, p. 27) » Sur la base de ces considérations, nous pouvons avancer que l'archéologie de MC saurait difficilement être comprise sans lire son examen correctif dans AS. Cet examen critique permettra à Foucault d'introduire un nouveau réseau conceptuel. Il rajoutera en particulier les notions d'énoncé,

de discours et d'archive. Nous allons expliciter ce nouveau réseau conceptuel de manière à soutenir, comme Duccio Trombadori dans une entrevue avec Foucault, que *AS* opérait « un changement postérieur aux acquisitions conceptuelles des *épistémès* et des formations discursives, par l'intermédiaire de la notion d'énoncé, comme condition matérielle ou institutionnelle du discours scientifique » (*DE IV*, p. 71). Nous verrons en 2.3 comment ce réseau conceptuel répond de celui dans *MC*.

Foucault entame *AS* en présentant l'archéologie comme une révision des fondements épistémologiques de l'histoire (*AS*, p. 21), qui l'amène à révoquer l'utilisation des concepts qui introduisent une continuité historique, en l'occurrence les concepts d'influence, de tradition, de continuité culturelle (*AS*, p. 12), de livre et d'œuvre (*AS*, p. 33). Foucault soumet l'hypothèse que l'histoire ne serait pas constituée d'une suite continue d'affinements progressifs: il s'agirait plutôt d'un artifice du schème conceptuel, d'« un effet de surface » (*MC*, p. 14). Il présente alors son projet comme « une description des événements discursifs » (*AS*, p. 38-39) qui saura rendre compte des discontinuités ponctuelles de l'histoire humaine. Quelle est cette unité à partir de laquelle se déploie le projet archéologique qui décrit des événements discursifs? Cet « atome » (*AS*, p. 107), Foucault le nomme *énoncé*. Dans le chapitre *Définir l'énoncé* (*AS*, p. 105-115) sont précisées les caractéristiques distinctives, les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'il y ait énoncé. Au terme de l'analyse, l'énoncé peut coïncider avec la proposition, la phrase ou l'acte de langage.

Le premier candidat que rejette Foucault est la *proposition*. On ne saurait réduire les énoncés à une structure propositionnelle définie: des énoncés distincts peuvent avoir une même structure logique. Foucault prend à cet effet les deux exemples (*AS*, p. 107) « Personne n'a entendu » et « Il est vrai que personne n'a entendu » et nous convie à nous imaginer qu'il s'agit l'une et l'autre comme la première phrase d'un roman. Dans le premier cas, on voit une constatation faite soit par le narrateur, soit par l'un des personnages; dans le second, on voit une constatation du narrateur avec lui-même, comme dans un monologue intérieur. Les deux énoncés sont donc bel et bien distincts. On peut également exprimer des propositions logiques complexes en termes forts simples à comprendre, comme « L'actuel Roi de France est chauve » ou « Je mens ». Les débats encore irrésolus autour de ces

propositions logiques expliquent mal pourquoi ce qu'elles énoncent reste simple, complet et autonome. L'indistinction logique ne suffit pas à garantir l'identité des énoncés.

Le second candidat que rejette Foucault est la *phrase*. Il admet bien entendu qu'à chaque énoncé correspond une phrase: sans phrase, pas d'énoncé; pas d'énoncé, pas de phrase non plus, car c'est l'énoncé qui supporte la phrase. Par contre, il y a une multitude d'énoncés qui ne sont pas construits à partir de phrases complètes (*AS*, p. 108): « Cet homme! », « Parfaitement », « Vous ». Un énoncé peut donc être véhiculé par un syntagme nominal, un adverbe, un pronom et bien d'autres éléments. Les grammairiens pourraient prétendre qu'il y a dans ces trois derniers exemples des phrases bien formées et que phrase et énoncé se recoupent de manière franche. C'est pourquoi Foucault introduit deux exemples qui ne ressemblent pas du tout à des phrases. Soit d'abord une série de mots disposés l'un à la suite de l'autre, en colonne: « *Amo / Amas / Amat* » (*AS*, p. 109) déclinant le verbe aimer en latin. Soit ensuite une série de lettres tirées d'un manuel de dactylographie française: « AZERT » (*AS*, p. 114). Foucault mentionne également d'autres exemples: un tableau classificatoire de botanique, un arbre généalogique, les entrées d'un livre comptable, les estimations d'une balance commerciale, les formules mathématiques, etc. Dans ces cas, « où sont les phrases? » (*AS*, p. 109), demande Foucault.

Le troisième candidat que rejette Foucault est l'*acte de langage*, soit un acte produit dans l'exercice même du langage: serment, promesse, prière, ordre, déclaration, etc. Comme la proposition et la phrase, l'énoncé entretient un rapport étroit avec l'acte de langage. Il se peut qu'un acte de langage implique au moins un énoncé et que l'énoncé implique un certain acte illocutoire, ne serait-ce que d'énonciation. Mais un énoncé se résume-t-il à l'acte d'énonciation? Nous devons avouer que Foucault clôt un peu vite la discussion (*AS*, p. 110-111) et signaler l'absence d'exemple pour juger cette hypothèse, comme pour les deux premiers candidats. Le seul argument nous semble être qu'il est possible d'imaginer un acte de langage mettant en jeu différents énoncés. Supposons un serment de citoyenneté composé de plusieurs énoncés, mais comportant un seul acte illocutoire principal. Cet exemple peu concluant permet au mieux de comprendre la réticence de Foucault à associer aux actes de langage ce qu'il entend par « énoncé ». C'est peut-être pourquoi Foucault admettra plus tard s'être trompé, dans une lettre à John Searle datée du 15 mai 1979

(Dreyfus et Rabinow, 1984, p. 73). Il nuancera son propos et concédera que l'énoncé pourrait bel et bien être considéré comme un acte de langage, mais maintiendra que l'archéologie étudiait les énoncés dans une perspective qui diffère de la philosophie du langage. Cette analyse lui suffit pour conclure que « l'énoncé n'existe donc ni sur le même mode que la langue [...], ni sur le même mode que des objets quelconques donnés à la perception [...] » (AS, p. 114). Selon lui, l'énoncé ne correspondrait ni à la phrase, ni à la proposition, ni peut-être même à l'acte de langage. Il serait cependant indispensable pour voir si une phrase est correcte, si une proposition est avérée, ou si un acte de langage est heureux.

Ainsi, l'archéologue décrira des événements discursifs en étudiant cette unité fondamentale de l'intelligibilité des discours. En ce sens, l'énoncé occupe:

une fonction d'existence [...] à partir de laquelle on peut décider [,] par l'analyse ou l'intuition, s'ils "font sens" ou non, selon quelle règle ils se succèdent ou se juxtaposent, de quoi ils sont signe, et quelle sorte d'acte se trouve effectué par leur formulation (orale ou écrite). [AS, p. 115]

Décrire pareille *fonction énonciative* se fera « dans son exercice, dans ses conditions, dans les règles qui la contrôlent et le champ où elle s'effectue » (*Ibid.*). Pour ce faire, Foucault décrit quatre « caractères de la fonction énonciative » (AS, p. 126 ou « conditions pour qu'une séquence d'éléments linguistiques puisse être considérée et analysée comme un énoncé » (AS, p. 131), ou « domaines » (AS, p. 152), ou « conditions d'existence » (AS, p. 153) de l'énoncé, ou « mode singulier d'existence de l'énoncé » (AS, p. 116), ou conditions ou réquisits pour qu'il y ait énoncé. Passons-les en revue.

Le premier caractère de la fonction énonciative est qu'il ne recoupe pas les rapports sémantiques traditionnels. Le rapport entre ce qui rend possible l'énoncé et l'énoncé lui-même n'est pas un rapport de désignation: un terme signifie quelque chose dans la mesure où des règles permettent la récurrence de leur emploi, alors qu'un énoncé est ponctuel et isolé dans le temps (AS, p. 116-117). Il ne s'agit pas non plus d'un rapport de référence: il existe des énoncés à propos d'objet dont le caractère réel, inexistant, fictionnel, imaginaire, et ainsi de suite dépend de son « espace de corrélations », selon qu'il s'agit d'un roman, d'un ouvrage de géographie, etc. (AS, p. 118). Il ne s'agit pas non plus d'un rapport de signification: il y a des phrases dénuées de sens immédiat (« D'incolores idées vertes

dorment furieusement » [AS, p. 119]) mais qui peuvent en gagner un, à l'instar d'un récit onirique ou dans un cours de philosophie où serait exemplifiée une phrase insensée (AS, p. 119).

Un énoncé serait un événement, une instance non récurrente toujours à propos de quelque chose. Il accèderait aux choses, aux faits, aux êtres, par l'entremise d'un « domaine associé » (AS, p. 126), d'un « corrélat » (AS, p. 118), ou d'un « référentiel » (AS, p. 120). Prenons « La montagne d'or se situe en Californie » (AS, p. 118). S'il nous est possible de constater que le référent de cette proposition n'existe pas dans la réalité, c'est que nous pouvons le corréler à *ce dont on parle*, soit à la réalité. Cette existence dépend de ce *référentiel*. Situons cet énoncé dans un manuel de géographie: le référentiel n'est vrai que si la montagne d'or existe dans la réalité. Resituons cet énoncé dans un roman: l'existence réelle de la montagne d'or importe peu, car ce qui compte c'est le référentiel du roman qui l'a établie comme existant (AS, p. 118). Le *corrélat* est donc un ensemble de domaines où apparaissent des faits et des choses qui permettent de vérifier une proposition ou encore l'existence des termes qui la composent (AS, p. 119). Le corrélat de l'énoncé n'est donc ni un objet ou un individu, ni le sujet ou le syntagme nominal, ni un état de choses, mais *l'ensemble des domaines* où de tels objets, sujets ou états de choses peuvent apparaître (AS, p. 120). L'énoncé serait lié au corrélat de manière conceptuelle par l'entremise d'un référentiel qui « forme le lieu, la condition, le champ d'émergence, [qui] définit les possibilités d'apparition et de délimitation de ce qui donne à la phrase son sens, à la proposition sa valeur de vérité » (AS, p. 120-121). Foucault appelle le *niveau énonciatif* (notion qui servira en 2.3) le niveau qui se distingue des autres niveaux envisagés jusqu'à présent.

Deuxième caractère de la fonction énonciative: être énoncé par quelqu'un, *l'énonciateur*. Le rapport entre l'énoncé et le sujet qui l'énonce est crucial, même si ce sujet n'a pas à être défini. On peut même imaginer un sujet indifférent, comme la voix neutre qui énonce un théorème mathématique. Pour établir la fonction énonciative d'un énoncé, il faut reconnaître, décrire et déterminer la position occupée, sous certaines conditions, par un individu en tant qu'énonciateur. Ce décalage se généralise « dans la mesure où le sujet de l'énoncé est une fonction vide [;] dans la mesure encore où un seul et même individu peut

occuper tour à tour, dans une seule série d'énoncés, différentes positions et prendre le rôle de différents sujets » (AS, p. 123). Il peut y avoir un énonciateur sans qu'il n'y ait d'auteur ou de sujet déterminés: l'énonciateur n'est donc pas un auteur, ni un sujet comme nous le pensons traditionnellement en philosophie, en l'occurrence celui qui fonde le criticisme kantien.

Troisième caractère de la fonction énonciative: un énoncé ne vient jamais seul, il en suppose d'autres. Il est toujours dépendant, particulier, spécifié à un « domaine associé » (AS, p. 126), un « champ adjacent » (AS, p. 128), un « espace collatéral », (*Ibid.*), un « jeu énonciatif » (AS, p. 129), un « champ énonciatif » (AS, p. 130). Il se situe parmi d'autres « performances verbales » (AS, p. 140): toute phrase, toute proposition ou tout acte illocutoire présuppose un champ énonciatif qui leur permet de « se succéder, de s'ordonner, de coexister et de jouer un rôle les uns par rapport aux autres » (AS, p. 131). Le contexte, l'ensemble des éléments de situation qui motivent une formulation ou déterminent le sens (AS, p. 129), dépend d'un champ énonciatif.

Quatrième caractère: un énoncé existe sur le plan matériel. Ce n'est pas une pure abstraction: il s'agit d'un événement qui a un support, un lieu et une date (AS, p. 133). L'énoncé ne doit pas être confondu avec une matière, car « son identité varie avec un régime complexe d'institutions matérielles » (AS, p. 135). Si la matérialité sert à véhiculer l'énoncé, l'identité d'un énoncé ne dépend pas d'un matériau particulier.

Foucault est plutôt circonspect sur une question ontologique somme toute épineuse, sur laquelle nous reviendrons en 3.3. Cependant, une fois cette fonction énonciative analysée, il peut définir l'énoncé comme la *modalité d'existence* qui permet à tout ensemble de signes « d'être en rapport avec un domaine d'objets, de prescrire une position définie à tout sujet possible, d'être situé parmi d'autres performances verbales, d'être doté enfin d'une matérialité répétable » (AS, p. 140). Ces quatre conditions pour qu'il y ait énoncé fournissent à l'archéologue quatre directions afin d'orienter son questionnement: comment les objets, les positions subjectives, les concepts et les choix stratégiques se sont formés (AS, p. 152). Ces directions partent d'un même point, qui est l'énoncé, mais s'inscrivent et s'observent dans des *formations discursives*.

Si l'énoncé est l'atome qui sert de base à l'archéologie, la molécule en sera la *formation discursive*, soit « un groupe d'énoncés » (AS, p. 151), ou encore « le système énonciatif général auquel obéit un groupe de performances verbales » (AS, p. 152). Ce rapport de coexistence implique qu'un énoncé appartient à une formation discursive comme une phrase appartient à un texte, ou encore comme une proposition à une déduction. Analyser une formation discursive et élucider des énoncés vont de pair; énoncé et formation discursive coexistent: l'un n'est pas la condition pour que l'autre soit possible et vice versa (AS, p. 152-153). Un concept apparenté à la formation discursive est celui de *pratique discursive*, soit l'« ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative » (AS, p. 153-154).

Sur la base de ces définitions, Foucault définit le *discours* comme un « ensemble d'énoncés en tant qu'ils relèvent de la même formation discursive [et qui] est inscrit dans l'histoire » (AS, p. 153). Non pas une idéalité formelle, mais une manifestation historique constituée d'occurrences détenant un corrélat, un champ énonciatif, un énonciateur et une matérialité. Ailleurs, Foucault dira que le discours est un « ensemble toujours fini et actuellement limité des seules séquences linguistiques qui ont été formulées » (« Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », DE I, p. 704). Cette explicitation importe pour comprendre que Foucault ne cherche pas tant à atomiser ou moléculiser les éléments du discours qu'à en établir la cohérence d'après leur ensemble global. À cet effet, voici comment, devant Moriaki Watanabe, Foucault justifiait sa démarche :

À ce moment-là, essayant justement de faire l'histoire des discours scientifiques, j'ai étudié d'un peu plus près la philosophie anglo-saxonne, la philosophie analytique; [laquelle] a fait sur les énoncés et les énonciations toute une série d'analyses remarquables qu'on ne peut pas méconnaître. Mais mon problème était un peu différent. Mon problème n'était pas de savoir comment se formait tel énoncé ou à quelle condition il pourrait être vrai, mais de traiter des unités plus larges que les énoncés – traiter des énoncés plus larges ne veut pas dire traiter avec moins de rigueur; le problème était de savoir comment un type de discours peut naître et comment, à l'intérieur de ce type de discours, il y a des règles qui jouent et qui sont telles que, si l'énoncé n'est pas formé selon ces règles, eh bien, cet énoncé ne peut pas appartenir à ce discours. [« La scène de la philosophie », DE III, p. 584-585]

Foucault rappellera que les problèmes qu'il a essayés de résoudre dans *MC* et dans *AS* portaient sur les conditions pour qu'un discours soit effectivement reconnu comme étant scientifique. Nous qualifierons de *holisme* cette tentative pour expliquer le discours dans sa totalité et même au-delà, concept sur lequel nous reviendrons en 3.5.

Foucault introduit trois traits caractéristiques de l'*analyse énonciative*. Cette analyse obéit d'abord à une loi de rareté: « tout n'est jamais dit » (*AS*, p. 156) parce que, parmi toutes les performances verbales imaginables, « peu de choses, au total, peuvent être dites » (*AS*, p. 157). Elle obéit à un principe d'extériorité: nous n'analysons pas un énoncé de l'intérieur, mais « à la limite de ce qui les sépare de ce qui n'est pas dit » (*AS*, p. 157). Enfin, l'analyse de l'énoncé obéit à « des formes spécifiques de cumul » (*AS*, p. 161), au sens où il ne s'agit ni de retrouver des souvenirs de signification, ni encore des documents inertes. Foucault propose donc de considérer les énoncés dans leur *rémanence*, au sens où ils sont conservés sur des supports matériels, mais aussi à l'intérieur d'institutions et par l'entremise de modalités normatives; à cette rémanence s'ajoutent l'additivité et la récurrence, négligeables ici. Les énoncés sont donc « investis dans des techniques qui les mettent en application, dans des pratiques qui en dérivent, dans des rapports sociaux qui se sont constitués, ou modifiés, à travers eux » (*AS*, p. 162). Ce qui peut se dire ou avoir été dit a donc une incidence sur l'ordre même des choses: ce qui se dit transforme ce qui peut exister, les modalités entre les mots et les choses, leurs interrelations aussi, et jusqu'aux lois de transformation elles-mêmes. Ces trois traits caractéristiques de l'analyse énonciative correspondent à l'établissement de ce que Foucault appelle une *positivité*. Analyser une formation discursive, c'est donc traiter un ensemble de performances verbales, au niveau des énoncés et de la positivité qui les caractérise; c'est définir le type de positivité d'un discours (*AS*, p. 164). Foucault maintient que la positivité d'un discours « en caractérise l'unité à travers le temps » (*AS*, p. 166), car c'est la positivité qui permet aux auteurs de communiquer entre eux et qui assure qu'ils parlent d'une même chose; cette positivité « définit un champ » où les thèmes, les thèses et les traditions s'affronteront. C'est pourquoi la positivité agirait comme un *a priori* historique (*AS*, p. 167): elle permet d'expliquer ce qui, dans un discours, permet d'asseoir les conditions même de l'identité des différents domaines de connaissance entre les époques. Cette identité se présente comme un acquis enseveli par le passage du temps et la transformation des pratiques, dont l'exercice de la pensée.

Les énoncés étant étudiés comme des événements ou des choses, Foucault appelle *archive* cet ensemble de systèmes d'énoncés (AS, p. 169). L'archive serait:

ce qui fait que tant de choses dites, par tant d'hommes depuis tant de millénaires, n'ont pas surgi selon les seules lois de la pensée, ou d'après le seul jeu des circonstances, qu'elles ne sont pas simplement la signalisation, au niveau des performances verbales, de ce qui a pu se dérouler dans l'ordre de l'esprit ou dans l'ordre des choses; mais [...] grâce à tout un jeu de relations qui caractérisent en propre le *niveau discursif* [...].» [AS, p. 170; nous soulignons]

L'archive est donc ce qui permet de dégager le niveau discursif, sur lequel nous reviendrons à la section suivante de ce chapitre. C'est la loi de ce qui peut être dit, l'ensemble des systèmes qui permettent de rendre compte de l'apparition des énoncés. Foucault dégage deux systèmes qui fonctionnent à partir de l'archive: un *système d'énonciabilité* « qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers » (AS, p. 170); un *système de fonctionnement* de l'énoncé en tant que « la loi de ce qui peut être dit » (AS, p. 170). Se distinguant du niveau de la langue ou du corpus, l'archive définit le niveau « d'une pratique qui fait surgir une multiplicité d'énoncés comme autant d'événements réguliers, comme autant de choses offertes au traitement et à la manipulation » (AS, p. 171). L'archive est de ce fait *le système général de la formation et de la transformation des énoncés* (AS, p. 171). C'est la notion la plus générale de l'archéologie, tellement générale en fait qu'une description exhaustive de l'archive d'une société n'est pas possible (AS, p. 171), qu'elle se conçoit comme l'horizon d'une reconstitution toujours partielle (AS, p. 173).

2.3 L'archéologie comme analyse philosophique

Comme l'indique le titre *L'Archéologie du savoir*, le concept d'archéologie est intimement lié à celui de *savoir*, soit « le champ de coordination et de subordination des énoncés où les concepts apparaissent, se définissent, s'appliquent et se transforment » (AS, p. 238), ou encore un « ensemble d'éléments, formés de manière régulière par une pratique discursive et qui sont indispensables à la constitution d'une science, bien qu'ils ne soient pas destinés nécessairement à lui donner lieu » (*Ibid.*). Le savoir comprend autant les sciences, les pseudo-sciences, les proto-sciences que tout autre type de discours ayant une portée épistémologique: la littérature, la peinture, la philosophie, les brèves journalistiques, etc. Le savoir comprend également les pratiques institutionnalisées, par exemple celles

« commerciales et policières, les opinions de tous les jours » (*DE I*, p. 498), bref l'ensemble des mœurs qui encadrent ou entourent les connaissances. Le concept de savoir englobant toutes les manifestations culturelles, nous ne pouvons pas espérer une grande précision dans les différentes descriptions qu'en donne Foucault. Selon lui, l'envergure de ce domaine suffit peut-être à expliquer pourquoi, « on devrait tout lire, tout étudier » à partir de traces « presque toujours verbales » (*DE I*, p. 499) et nous demander « ce que ce texte dit véritablement au-dessous de ce qu'il dit réellement » (*DE I*, p. 595).

Le savoir est un champ ou un ensemble circonscrivant le domaine de l'archéologie, aussi appelé « territoires archéologiques » (*AS*, p. 239). Savoir et science ne se rangent pas au même niveau, car « les sciences apparaissent dans l'élément d'une formation discursive et sur fond de savoir » (*AS*, p. 240). L'archéologie cherche à décrire le domaine du savoir (*AS*, p. 255) ou à interrelier savoir et science, soit à « montrer positivement comment une science s'inscrit et fonctionne dans l'élément du savoir » (*AS*, p. 241). Plus loin, Foucault dit que l'archéologie procède par « l'analyse des formations discursives, des positivités et du savoir dans leurs rapports avec les figures épistémologiques et les sciences » (*AS*, p. 249). Lorsqu'il décrit l'archive dans *AS*, Foucault présente ce qu'il appelait déjà *archéologie* dans *MC*: « l'archéologie décrit les discours comme des pratiques spécifiées dans l'élément de l'archive » (*AS*, p. 173).

L'archéologie n'est pas une méthode qui interroge les profondeurs de ce qui n'est jamais dit, mais plutôt « le déjà-dit », par l'entremise de « la fonction énonciative qui s'exerce en lui [terme "archéologie], de la formation discursive à laquelle il appartient, du système général d'archive dont il relève » (*Ibid.*). Suivant les concepts de *AS*, nous pourrions dire que l'archéologie étudie une formation discursive dépositaire d'un savoir pour en dégager la fonction énonciative et ainsi élucider une partie de l'archive d'une culture. Suivant les concepts de *MC*, nous pourrions dire que l'archéologie permettrait d'inspecter et de dégager ce qui, entre les codes et les théories d'une culture, constitue les *a priori* historiques. Pour établir une relation entre ces deux appareils conceptuels, articuler les concepts de formation discursive et d'archive avec celui d'*a priori* historique ne suffirait pas: reste la notion d'*épistémè*.

Dans *AS*, ce qui fait tenir ensemble l'axe formation discursive-savoir-science à l'intérieur d'une époque donnée est ce que Foucault appelait déjà l'*épistémè* dans *MC*. Cette *épistémè* est contrainte par l'archive, laquelle délimite « ce que nous ne pouvons plus dire, et de ce qui tombe hors de notre pratique discursive » (*AS*, p. 172). En retraçant le travail archéologique, Foucault enrichira le concept d'*épistémè* des concepts développés dans *AS* en le formulant de la manière suivante:

[L]'ensemble des relations pouvant unir à une époque donnée les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à *des sciences*, éventuellement à des systèmes formalisés; le mode selon lequel, dans chacune de ces formations discursives se situent et s'opèrent les passages à l'épistémologisation, à la scientificité, à la formalisation; la répartition de ces seuils, qui peuvent entrer en coïncidence, être subordonnés les uns aux autres, ou être décalés dans le temps; les rapports latéraux qui peuvent exister entre des figures épistémologiques ou des sciences dans la mesure où elles relèvent de pratiques discursives voisines mais distinctes. [*AS*, p. 250; nous soulignons]

Cette définition assez célèbre (Han, 1998, p. 103) associe l'*épistémè* à plusieurs dénominateurs: un ensemble de relations, un mode, une répartition de seuils (historiques) et des rapports latéraux. Tout juste après, quand il distingue l'*épistémè* d'une forme de connaissance particulière ou d'un type de rationalité universelle et transhistorique, Foucault revient à ce qui nous semble être la caractérisation la moins abstraite et la plus utile pour notre propos: « l'ensemble des relations qu'on peut découvrir pour une époque donnée, *entre les sciences* quand on les analyse au niveau des régularités discursives » (*AS*, p. 250; nous soulignons). L'*épistémè* est donc ce qui est commun entre les différents domaines de connaissance d'une culture, celle qualifiée d'occidentale pour l'instant, mais en principe n'importe laquelle. L'*épistémè* pourrait être ce qui démarque les époques de l'histoire des idées entre elles.

Foucault dénombre trois caractères essentiels de l'*épistémè*. Premièrement, « elle ouvre un champ inépuisable et ne peut jamais être close [et] elle a pour fin [...] de parcourir un champ indéfini de relations » (*AS*, p. 250). Deuxièmement, elle est un « ensemble indéfiniment mobile de scansions, de décalages, de coïncidences qui s'établissent et se défont » (*AS*, p. 250). Troisièmement, elle est un « ensemble de rapports entre des sciences, des figures épistémologiques, des positivités et des pratiques discursives, [qui] permet de saisir le jeu des contraintes et des limitations qui, à un moment donné, s'imposent au

discours » (*AS*, p. 250). L'*épistémè*, c'est ce qui, dans la positivité des pratiques discursives, rend possible l'existence des figures épistémologiques et des sciences (*AS*, p. 251). Il y a un parallèle entre le rôle que joue l'*a priori* historique pour le savoir et celui que joue l'*épistémè* pour la science. Rappelons que la positivité relie l'*épistémè* à l'*a priori* historique, car l'*épistémè* se trouve là « où les connaissances [...] enfoncent leur positivité et manifestent [...] une histoire [...] de leurs conditions de possibilité » (*MC*, p. 13, §10, 4e phrase).

Dans *MC*, la figure centrale est l'*épistémè* : elle se rapporte spécifiquement au discours scientifique et acquiert une portée épistémologique. Dans *AS*, la figure centrale est le savoir; il est aussi question de concepts plus englobants comme ceux de formation discursive et d'archive. Dans *MC*, le savoir désigne l'*espace* d'où proviennent les *configurations* donnant lieu à la connaissance empirique (*MC*, p. 13, §10, 4e phrase). La perspective dans *AS* part du savoir plutôt que de la connaissance, ce qui pourrait expliquer l'introduction des concepts de fonction énonciative, d'énoncé, de pratique discursive, d'archive, etc. Dans *MC*, Foucault dirige son propos vers un objet d'étude spécifique, sur lequel il compte appliquer sa méthode archéologique; dans *AS*, cette application étant absente, Foucault se tourne vers l'archéologie elle-même. C'est à ce moment que Foucault, au lieu de s'interroger (comme dans *MC*) sur ce qu'il est possible de *penser* ou d'ordonner, se demande ce qu'il est possible de *dire* ou encore d'énoncer. *MC* s'ouvre sur une expérience de pensée qui fait adopter le point de vue de ce qui est pour ainsi dire « archéologisé », alors que dans *AS* le lecteur doit adopter la perspective de l'archéologue. Dans *MC*, le lecteur doit aborder la question de l'ordre à l'aide d'une expérience hétérotopique, pour plonger dans le récit de certains moments de l'histoire des idées; c'est l'archéologie en application. Dans *AS*, le lecteur regarde l'outil lui-même et inspecte ses composantes, ses effets, ses limites; c'est une réflexion sur l'archéologie.

Ce retour sur l'appareil conceptuel dans *AS* aura pour effet indirect de préciser l'objet de l'archéologie: dans *MC*, l'archéologie portait sur les différentes manières par lesquelles les pratiques du langage, du classement, de la perception, des échanges économiques se transformaient en lois (*MC*, p. 13), alors que dans *AS* Foucault précisera son objet en disant que l'archéologie étudie des événements discursifs (*AS*, p. 38-39). Chacune de ces deux façons de voir l'objet de l'archéologie sont compatibles. Par exemple, Foucault

décrit la visée de l'archéologie en ces termes : « Il s'agissait, en somme, de définir le niveau particulier auquel l'analyste doit se placer pour faire apparaître l'existence du discours scientifique et son fonctionnement dans la société » (*DE II*, p. 158). Bien que ce passage porte sur *AS*, rien ne nous interdit de croire que cette visée vaut pour *MC*. Entre *MC* et *AS*, nous pouvons remarquer un déplacement vers un objet purement discursif, évacuant les difficultés que présentent par exemple les nombreuses questions comme la perception et les échanges. Cela signifie, selon nous, que nous devrions lire *MC* en portant attention particulière au discours. Dans *MC*, les mots pourraient bien primer sur les choses. Nonobstant le déplacement de la pensée à l'énoncé, cette visée de l'archéologie, nous la lisons déjà dans les §9 et §10 de la préface. Elle y est assez bien esquissée pour être reliée aux sections de *AS* vues en 2.2 et ainsi rendre justice à ce que Foucault semblait vouloir indiquer par la note de bas de page de la préface de *MC* (p. 13).

Revenons au §9 de la préface de *MC*, que nous avons étudié en 2.1, où Foucault développe un modèle des régions de la pensée dans la culture occidentale. Nous pouvons identifier trois ordres : les ordres empiriques (ou spontanés), les ordres théoriques (notre terme) et entre ces deux ordres, une région médiane qui contient l'ordre muet. Notons que Foucault utilise le singulier pour l'ordre muet et le pluriel pour les autres ordres. Les ordres empiriques se composent des produits de la culture qui sont régis ou prescrits (Foucault utilise les deux termes) par ce qu'il appelle des *codes*, par exemple les grilles linguistiques, perceptives et pratiques. Les ordres théoriques comportent les réflexions, les interprétations et les explications de l'ordre, qui répondent à la question « pourquoi il y a de l'ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte et pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non pas tel autre » (préface de *MC*, p.12, §9, 2e phrase). Dans la région médiane, entre les ordres empiriques et théoriques, se trouve un ordre que nous pourrions appeler *critique*, car il délivre, parmi les ordres possibles, ce qui transformera les ordres empiriques futurs. Cet ordre critique permet d'affranchir, mais aussi d'établir et de soutenir (sans fonder au sens kantien) l'espace d'ordre où s'est constitué le savoir, fournissant un fond « *a priori* historique », lequel est tenu comme sol positif pour les théories générales de l'ordre des choses. Selon nous, Foucault présente ce modèle des régions de la pensée dans *MC* pour faire ressortir les concepts qui concernent cet ordre critique: l'*a priori* historique, la positivité, l'*épistémè* et l'archéologie. Nous pouvons relier

tous ces concepts ensemble de la manière suivante: *l'archéologie est la discipline qui consiste à dégager l'a priori historique, lequel établit la positivité sur laquelle repose l'épistémè d'une culture.*

Comment l'archéologue doit-il s'y prendre pour dégager l'a priori historique? Foucault propose de dégager l'a priori historique en étudiant le langage, les classifications des espèces naturelles, les échanges (*MC*, p. 13, §10, 2e phrase), mais sans préciser davantage. Dans *AS*, Foucault semble introduire un réseau de concepts qui permet de clarifier comment l'archéologie parvient à élucider l'a priori historique. La plupart de ces concepts appartiennent à ce qu'il appelle le niveau discursif, que nous appellerons l'axe discursif pour des raisons qui deviendront bientôt claires. Pour simplifier, nous pourrions dire que l'archéologue étudie les événements discursifs. Un événement discursif peut avoir une fonction énonciative s'il se fait dans l'exercice du discours, dans ses conditions, dans ses règles et dans son champ matériel ou institutionnel. La pratique discursive, elle, est un ensemble de règles qui déterminent ou définissent des conditions d'exercice de la fonction énonciative. Un événement discursif produit par une pratique discursive et qui satisfait une fonction énonciative renvoie alors à un énoncé. Un ensemble d'énoncés se présente comme une formation discursive, soit simplement un ensemble d'énoncés. Le discours est une formation discursive particulière déterminant ses conditions d'exercice. L'épistémè est l'ensemble des relations pouvant unir à une époque donnée les pratiques discursives, le champ épistémologique englobant tout le savoir. La science est une pratique discursive qui suit une figure épistémologique établie par une positivité. L'archive est un ensemble de systèmes d'énoncés; elle caractérise en propre le niveau discursif (*AS*, p. 170). Le savoir est le champ de coordination et de transformation des énoncés et comprend les pratiques discursives. Nous voyons que l'axe discursif inclut l'ensemble des concepts théoriques introduits dans *AS* et aussi de quelle manière cet axe permet de mieux cerner comment l'a priori historique est saisi par la démarche archéologique. Nous pouvons aussi constater que cet axe permet de délimiter avec plus de précision l'objet d'étude de l'archéologie. Dans *AS*, le champ de l'archéologie se termine avec le savoir; dans *MC*, ce champ semblait comprendre tous les codes, y compris les codes perceptuels; après coup, Foucault précisera qu'il pose la question des événements, non pas des codes (*DE I*, p. 681).

L'*a priori* historique est l'ensemble des conditions de possibilité de l'*épistémè*. Selon Foucault, c'est uniquement en revenant à l'*a priori* historique que nous pouvons comprendre la constitution des différentes figures épistémologiques. Mais c'est la positivité qui joue le rôle d'un *a priori* historique pour l'ensemble de l'archive qui traite d'une science, qui comprend tout discours ayant une portée interprétative, justificative, explicative ou descriptive. Cela explique peut-être pourquoi la notion d'*a priori* historique disparaît après le chapitre sur l'*a priori* historique et l'archive, malgré le fait que Foucault a défendu l'utilisation de cette « expression criante » (AS, p.167). Un discours n'a pas seulement un sens et une vérité, mais une histoire spécifique qui ne le ramène pas aux lois d'un devenir étranger (AS, p. 168). L'*a priori* n'échappe pas à l'historicité: il ne constitue pas, au-dessus des événements, une structure intemporelle, il est lui aussi transformable. L'*a priori* historique se définit comme l'ensemble des règles qui caractérisent les pratiques discursives. La juridiction de l'*a priori* formel est sans contingence. L'*a priori* formel et l'*a priori* historique ne sont ni de même niveau ni de même nature: s'ils se croisent, c'est qu'ils occupent deux dimensions différentes (AS, p. 169). Cette possibilité que ces deux dimensions se recoupent laisse ouvert la possibilité que l'*a priori* historique contienne encore un *a priori* formel.

Nous pouvons rapprocher les concepts de l'axe discursif des ordres que nous avons vus dans MC. Par exemple, Foucault dira de l'archive qu'elle se situe entre la langue et le *corpus*, entre la tradition et l'oubli. Il parlera également de l'axe formation discursive-savoir-science (AS, p. 239). Selon notre hypothèse de travail, la formation discursive, la pratique discursive et le savoir seraient à situer dans les ordres empiriques. La formation discursive, l'énoncé, l'archive et l'*épistémè*, appartiendraient à l'ordre critique. L'ordre théorique n'est pas vide, car il s'agirait d'un sous-ensemble des ordres empiriques: il contiendrait donc les formations discursives ayant une portée de connaissance, soit la science. L'axe discursif suit les ordres et permet d'articuler les différents ordres. Dans MC, les codes régissent ou prescrivent les ordres empiriques; dans AS, le savoir est régi ou prescrit par des événements, des pratiques, et des formations discursives. Dans MC, l'*a priori* historique est le fond de l'*épistémè*; dans AS, la positivité joue le rôle d'*a priori* historique qui établit l'*épistémè*, à laquelle l'archéologue accède en étudiant les énoncés constitutifs de l'archive d'une époque, d'un domaine, d'une discipline donnés. Dans MC, les

théories justifient, expliquent ou décrivent les ordres; dans *AS*, les théories progressent par seuils: positivité, épistémologisation, scientificité, puis formalisation (*AS*, p. 243). Nous pouvons voir que les appareils conceptuels de *MC* et de *AS* répondent bien l'un de l'autre et encadrent bien le travail archéologique.

Cette interprétation permet de rendre compte de différentes conditions de possibilité que Foucault présente dans *MC* et *AS*, en admettant que notre terminologie décrirait fidèlement les niveaux de description propres à l'archéologie. Dans la méthode archéologique, le savoir ne répond pas à des règles uniques, mais à différents niveaux de description, lesquelles ne correspondent pas à des divisions franches dans la réalité. Ces niveaux constituent des regards spécifiques, différents plans ou types de conditions à partir desquels s'effectue l'archéologie. Ces niveaux se comprennent en termes de conditions dont la nature, comme nous l'avons vu au chapitre 1, n'est pas la même que chez Kant ou chez Husserl. Ces plans se recoupent de différentes manières : tentons de montrer où ils se rejoignent. Nous avons vu dans le premier chapitre que la réflexion de Foucault s'inscrit dans la question critique, à savoir la recherche des conditions de la connaissance : l'*a priori* historique d'une époque, à savoir l'ensemble des conditions qui rendent possible l'*épistémè* d'une culture (*MC*, p. 13, §10, 4e phrase), laquelle est unique pour une culture et qui définit les conditions de possibilité du savoir auxquelles celle-ci aura accès (*MC*, p. 179), ou encore les caractéristiques distinctives, les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'il y ait un énoncé (*AS*, p. 105-115). La question critique de Foucault ne porte donc pas sur une possibilité transcendante ou anhistorique. Quelle est la nature des possibilités que recherche Foucault? Pour le savoir, devenons nous-mêmes archéologues et regardons certaines occurrences d'expressions qu'il utilise.

Foucault utilise les expressions suivantes: « conditions d'existence des énoncés » (*AS*, p. 42), des « conditions d'apparition historiques des objets de discours » (*AS*, p. 6) ou encore d'isoler les « conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment, disparaissent » (*AS*, p. 167). Nous associerons ces usages à des *conditions d'existence* qui concernent l'apparition, le fonctionnement, la transformation et la disparition des énoncés. Foucault décrit aussi quatre « caractères de la fonction énonciative » (*AS*, p.

126), qui sont aussi des « conditions pour qu'une séquence d'éléments linguistiques puisse être considérée et analysée comme un énoncé » (*AS*, p.131), ce qui nous semble renvoyer à des *conditions d'énonciabilité*. À ces deux types de conditions, on peut rajouter les conditions économiques et sociales (*DE II*, p. 160) qui concernent le fonctionnement ou l'acceptabilité pratique. Rappelons à cet effet que Foucault définit la pratique discursive comme un ensemble de règles qui déterminent ou définissent des *conditions d'exercice* de la fonction énonciative (*AS*, p. 153-154).

Notre interprétation permet d'identifier au moins trois types de conditions de possibilité: les conditions d'existence, d'énonciabilité et d'exercice. Chacune de ces types de conditions a une portée à la fois historique et critique. Elles demeurent critiques en portant encore sur des conditions de possibilité. Mais ces conditions sont aussi historiques, car elles qualifient la possibilité de différentes manières: matérielle, pragmatique et pratique. C'est peut-être pour cette raison que Foucault appellera sa démarche comme étant une histoire critique de la pensée. Les ressources (conceptuelles et autres) des pratiques discursives et non-discursives que mettent en place les différents domaines de connaissance, à une époque donnée, déterminent ce qui est possible de dire, de faire, de penser, d'énoncer. Ces conditions cadrent avec la théorie générale de l'archéologie analysée en 2.1 ainsi qu'avec l'appareil conceptuel de *AS*, dont nous avons fait la synthèse en 2.2. Cela indique que le développement théorique de *AS* paraît compatible avec la théorie générale esquissée dans *MC*. Cette compatibilité est établie malgré le fait que *AS* ait été annoncé comme un examen critique de *MC* et aussi malgré la différence entre les deux ouvrages. Le style particulier de *AS* et l'interprétation que nous faisons ici (en 2.3) de l'archéologie laissent croire que l'archéologie corresponde à un type particulier d'analyse philosophique. Il s'agirait d'une méthode dont l'originalité consisterait à situer une idée dans le lieu précis où elle se présente (Hacking, 2004, p. 68-69). En ce sens, notre interprétation de l'archéologie pourrait évoquer le pragmatisme (Koopman, 2011). Sans vouloir réconcilier deux traditions philosophiques peut-être irréconciliables, nous pouvons constater certaines affinités électives avec ces deux cheminements possibles. Hacking est un philosophe canadien de la tradition analytique anglo-saxonne, dont la lecture de Foucault a conduit à pratiquer une forme d'archéologie (voir la conclusion). Michel Foucault a été un philosophe français de formation continentale et phénoménologique, dont la lecture des auteurs de la philosophie

analytique pourrait bien avoir conduit, par sa théorie générale de l'archéologie mais peut-être aussi au-delà, à pratiquer une méthode d'analyse philosophique. En tant que telle, la cohérence interne de l'archéologie devient alors névralgique. Or, certains auteurs la mettent en doute. Dans le prochain chapitre, nous verrons ce qu'il en est.

CHAPITRE III

LA COHÉRENCE DE L'ARCHÉOLOGIE

3.1 L'archéologie et son « échec méthodologique »

Au début de *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Béatrice Han se demande s'il est possible de « restituer à l'œuvre de Foucault la cohérence d'un projet unique » (Han, 1998, p. 7; voir aussi p. 67), alors que Foucault lui-même insistait sur l'unicité de son projet. Par exemple, dans une entrevue avec Alessandro Fontana, il concédait avoir « peut-être changé de perspective », même s'il affirmait avoir « tourné autour du même problème », à savoir « les rapports entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience » (« Une esthétique de l'existence », *DE IV*, p. 730-735). Incrédule face à cette réponse qu'elle cite elle-même, Han propose sa propre hypothèse en expliquant du même coup ce qu'elle entend par la cohérence d'un projet philosophique:

Si le projet foucauldien est cohérent, il doit être possible de l'articuler autour d'un thème unique et central, auquel les autres pourraient être subordonnés. L'hypothèse développée ici sera que ce point central se situe au confluent d'une question initiale et d'un objet plus tardivement apparu, dont la liaison ne s'opère chez Foucault que rétrospectivement, au moyen d'une réflexion de l'auteur sur son propre parcours et ses enjeux [Han, 1998, p. 8].

Or, la véracité de cette hypothèse n'implique pas d'incohérence au sens où Han l'entend: il faudrait aussi démontrer que cet objet rétrospectivement trouvé masque une absence d'unité thématique, ou encore que le caractère *post hoc* de ce thème unique porterait à conséquence. Cette notion de cohérence mérite qu'on s'y attarde.

Selon Han, la cohérence impliquerait l'unité et la continuité d'une question et d'un objet qui ensemble formeraient un problème. Selon ce critère, l'œuvre foucauldienne manque de cohérence, car bien que celle-ci soit traversée par la question critique (voir 1.2), l'objet de cette question semble avoir changé au fil des périodes (voir l'introduction), dans la mesure où l'*épistémè* peut être considérée comme l'objet qui unifierait la période archéologique, les

« régimes de vérité », l'objet central à la période généalogique et la « problématisation », celui de la période des techniques de soi (Han, 1998, p. 7). Mais la cohérence qui sous-tend l'hypothèse de Han ne va pas de soi, puisque ce critère nous conduit à nous demander quelle œuvre philosophique pourrait bien être dite cohérente. Foucault semble considérer que l'ensemble de son œuvre graviterait autour d'une même problématique et que cette problématique conserverait une unité malgré qu'elle soit abordée sous différents angles, puis envisagée d'un point de vue de plus en plus englobant. Sa réponse distingue aussi les différents objets sur lesquels porte son étude, par exemple les rapports entre le sujet et la constitution de l'expérience, des différents éléments de son appareil conceptuel, par exemple l'*épistémè*. Han formule son argument sans opérer de distinction entre l'objet et la théorie qui permet de l'aborder : l'argument est alors vulnérable à la possibilité de considérer l'*épistémè*, les régimes de la vérité et la problématisation comme autant de moyens pour étudier les rapports entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience. Sans nous prononcer sur l'ensemble de l'œuvre foucauldienne, le modèle esquissé au chapitre précédent (voir 2.3) montre que nous avons assez d'indices, tant dans *MC* que dans *AS*, pour laisser croire que les rapports entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience restent présents durant la période archéologique.

Bien que Han présente cette idée de cohérence dans son hypothèse de travail, celle-ci ne semble pas être indispensable à l'argumentaire qu'elle déploie contre l'archéologie. Pour preuve, son argument principal consiste à soutenir qu'en se distanciant de la phénoménologie, Foucault s'enfermerait dans un cercle vicieux : « [L]es conditions de possibilité sont assimilées à ce qu'elles ont pour objet de fonder, ce qui a pour conséquence d'annuler la possibilité même de toute fondation » (*Ibid.*, p. 14-15). Cet argument de circularité s'attaque à un manque de cohérence qui serait plus logique que thématique. Par ailleurs, cet argument reprend celui de Dreyfus et Rabinow (1984) : savoir si les règles propres au discursif chez Foucault sont descriptives, « c'est-à-dire rendent compte des actes du sujet parlant, ou bien productrices, auquel cas le sujet parlant s'y conforme » (Dreyfus et Rabinow, 1984, p. 121; cité par Han, 1998, p. 113). Notons à cet effet que le chapitre II de Han (1998) et le chapitre IV de Dreyfus et Rabinow (1984) contiennent tous deux l'expression « échec méthodologique de l'archéologie ». Cette expression laisse entendre que l'incohérence en question serait méthodologique. Devant ces trois formulations

différentes, nous sommes en droit de nous demander si la démarche de Han respecte le critère avec lequel elle compte évaluer le projet philosophique de Foucault.

À la dernière section du chapitre, nous étudierons l'argument principal de Han, soit l'argument de circularité. Nous verrons qu'il est possible de neutraliser la portée de cet argument en admettant la possibilité de répondre à la question critique sans faire appel à quelque fondation que ce soit et en considérant l'archéologie comme une méthode qui demeure ouverte. Auparavant, nous présenterons trois autres objections majeures de Han contre l'archéologie en divisant les prochaines sections en conséquence : 3.2 portera sur sa critique du concept d'*a priori* historique, 3.3 sur sa discussion des présupposés qu'elle dit repérer dans la méthode foucauldienne et 3.4 sur des contradictions qu'elle note dans la préface de *MC*. Tout au long, nous verrons que comment ces objections reposent sur la lecture que fait Han de la préface de *MC*.

3.2 L'élaboration du concept d'*a priori* historique

Han entame le réquisitoire de sa monographie en relevant que Foucault « ne prend quasiment jamais la peine de donner de l'*a priori* historique une élaboration théorique véritable » (Han, 1998, p. 66). Les seuls endroits où elle constate une théorisation de ce concept sont la préface de *MC*, les chapitres III et V de *AS* et quelques « rares » articles, dont « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie » (*DE I*, p. 696-731). Han relève aussi que l'*a priori* historique et l'*épistémè* sont mentionnés à une dizaine de pages dans *MC*, « comme s'ils avaient été déjà définis » (Han, 1998, p. 66).

Cette dernière accusation semble sévère. Prenons un exemple de sa liste au hasard et citons le paragraphe au complet afin de vérifier si le concept d'*a priori* historique est utilisé comme s'il avait déjà été défini :

Les hommes du XVII^e et du XVIII^e siècle pensent (la richesse, la nature ou les langues) à partir d'une disposition générale, qui [,] fondamentalement, définit un certain mode d'être pour le langage, les individus de la nature, les objets du besoin et du désir [...] Dès lors tout un sol commun apparaît, où l'histoire des sciences figure comme un effet de surface. [O]n ne dit pas ce qui les a rendues possibles en énonçant ce qui était connu avant elles, et ce qu'elles ont, comme on dit, "apporté de nouveau". L'histoire du savoir ne peut être faite qu'à partir de ce qui lui a été contemporain[,] en termes de conditions et d'*a priori* constitués dans le temps. C'est

en ce sens que l'archéologie peut rendre compte de l'existence d'une grammaire générale, d'une histoire naturelle et d'une analyse des richesses, et libérer ainsi un espace sans fissure où l'histoire des sciences, celle des idées et des opinions, pourront prendre, si elles le veulent, leurs ébats [MC, p. 221].

Dans ce paragraphe, Foucault explique assez clairement l'*épistémè*, qu'il identifie dans ce passage comme étant une « disposition générale », ainsi que les *a priori* (notons le pluriel), qu'il dits « constitués dans le temps » (*Ibid.*). Il mentionne aussi une condition indispensable pour faire une « histoire du savoir », soit une historiographie contemporaine de ce qui rend les idées possibles. Nous revoyons l'appareil conceptuel introduit dans la préface de MC, soit l'*épistémè*, l'*a priori* historique et l'archéologie. Dans ce passage de MC comme dans plusieurs autres, Foucault ne semble pas faire comme s'il avait défini ses termes théoriques, mais les décrit, les explique et les justifie sans cesse. Nous déplorons l'absence de définition dans les œuvres de la période archéologique ainsi que l'emploi de trop de mots pour dire la même chose. Cependant, pour peu que l'on accorde à Foucault une certaine liberté dans l'expression de sa pensée, ce que fait Han elle-même autre part tel que nous le verrons plus loin, nous pourrions également considérer que Foucault a décrit l'*a priori* historique de manière assez satisfaisante tout au long de son exposé pour qu'une définition devienne superflue, et ce même en admettant qu'il ne l'ait jamais « véritablement théorisé ».

Tel que souligné au début de cette section, Han introduisait sa thèse en critiquant le manque d'univocité de l'*a priori* historique durant la période archéologique. Elle revient à cette critique au début de son argumentaire principal en posant cinq questions (Han, 1998, p. 67-68) qu'elle laisse au lecteur le soin de deviner si elle y répondra par la suite. Puisque le questionnement apparaît à un endroit stratégique, tentons d'y apporter une réponse partielle. Délaissons d'abord la question qui relève de l'histoire de la philosophie foucaldienne (« Pourquoi Foucault a-t-il éprouvé le besoin de modifier ces concepts? ») et prenons celle qui est selon nous la plus importante, car elle semble impliquer les trois autres : « La rectification archéologique parvient-elle réellement à donner de l'*a priori* historique une définition cohérente, et libérer de la version anthropologique du thème transcendantal (*Ibid.*) ? » Nous pouvons admettre que les termes techniques qu'Han tire de *Naissance de la Clinique*, MC et AS, trois ouvrages publiés à sept années d'intervalle, ne sont pas identiques.

Il reste tout de même difficile de croire que Foucault ferait table rase entre ses ouvrages et rendrait ceux-ci indépendants les uns des autres: cela formerait une œuvre dénuée de motif philosophique. Nous croyons plus plausible qu'au fil de sa démarche, Foucault précise son objet d'analyse tout en supplantant ses formulations antérieures.

Nous voyons bien que de discuter ainsi des preuves circonstanciées ne soutient aucune preuve convaincante. Notre lecture de Foucault part plutôt du principe qu'il importe davantage de produire une interprétation qui concilierait les définitions que de relever leurs différences. À cet égard, la critique de Han semble encore ici faire défaut. Par exemple, voici comment Han caractérise l'*a priori* historique: « *Les Mots et les Choses*, quant à eux, en proposant une définition beaucoup plus générale, et le caractérisent comme [l'expérience de l'ordre] par laquelle [le savoir s'est constitué] » (*Ibid.*; les crochets sont de Han). Comparons cette caractérisation avec la phrase même où devrait survenir cette définition :

Une telle analyse, on le voit, ne relève pas de l'histoire des idées ou des sciences: c'est plutôt une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir; sur fond de quel *a priori* historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et disparaître bientôt [*MC*, p. 13, §10, 3e phrase].

Constatons l'absence de l'expression « expérience de l'ordre », l'un des termes de la définition présumée par Han. En réalité, il ne s'agit pas d'une citation, mais d'une paraphrase, l'expression la plus proche étant « l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être », qui apparaît à la fin du paragraphe précédent (*MC*, §9, 10e phrase).

Plus grave encore est que l'idée de l'expérience nue de l'ordre n'est pas centrale au paragraphe, qui sert selon nous à introduire le concept de *région médiane*, soit la région entre les codes et les théories qui « manifeste les modes d'être de l'ordre » et qui « peut se donner comme la plus fondamentale » (*MC*, p. 12, §9, 9e phrase). Selon notre lecture (voir 2.1), il semble nécessaire de distinguer les concepts d'espace d'ordre et d'expérience de l'ordre. La présence de l'expression « *a priori* historique » dans la phrase que nous venons de citer cautionne cette décision, tout comme l'analyse de *MC*, par exemple lorsque Foucault refuse de se prononcer sur la question d'établir un rapport entre la formalisation et l'interprétation,

l'archéologie ne pouvant que « désigner la région où il cherche à se nouer » (*MC*, p. 220). En lisant à nouveau cette phrase, nous voyons que Foucault y repose la question critique, soit « à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles » (*MC*, p. 13, §10, 3^e phrase), mais à sa manière, en termes d'espace d'ordre, d'*a priori* historique et de positivité. Ces trois termes articulent les éléments de la solution que propose l'archéologie à la question critique (voir 2.3), mais ne sont pas posés comme équivalents. Peut-être pourrions-nous les considérer comme étant similaires; nous proposons cependant de les voir comme étant complémentaires, car l'espace d'ordre renvoie à la métaphore qui se retrouvait à l'ouverture de *MC*, l'*a priori* historique représente l'hypothèse de travail de Foucault dans *MC*, tandis que la positivité sera développée surtout dans *AS*. Ainsi insistons-nous sur la fin de la phrase, où l'*a priori* désigne le « fond » sur lequel, entre autres choses, des « expériences » peuvent « se réfléchir dans des philosophies ».

Selon l'interprétation de Han de la préface de *MC*, l'*a priori* historique serait l'expérience de l'ordre, conception subjective de l'ordre sur laquelle nous reviendrons en 3.4. Notre propre lecture nous permet de voir que Foucault ne définit pas l'*a priori* historique de cette façon, mais plutôt comme le « fond » à partir duquel l'expérience de l'ordre se réalise. Analyser la façon dont Han rappelle la définition de l'*a priori* historique dans *MC* nous permet d'apprécier l'importance de bien comprendre la préface de *MC* à la lumière de *AS*. La section suivante renforcera cette impression.

3.3 Les présupposés de l'archéologie foucauldienne

Tel que le laissait entendre le témoignage de Foucault, la préface de *MC* contient une présentation générale de la « théorie » de l'archéologie (voir 2.1). Han révisera cette préface afin d'interroger « les présupposés philosophiques utilisés par Foucault pour penser l'*a priori* historique » (Han, 1998, p. 67). Suivons le fil de cette interrogation afin de voir de quels présupposés il s'agit.

Auparavant, précisons que Han ne met pas en cause le sérieux de la démarche foucauldienne au début de la préface de *MC*: elle croit qu'il est possible de voir à travers les différents procédés d'exposition de Foucault (voir 2.1 et *ut infra*) un questionnement philosophique, à condition de laisser de côté nos préjugés méthodiques (Han, 1998, p. 68-

69). Pour Han, cette question de l'ordre montre qu'il n'est pas question des conditions de possibilité du savoir en général, comme chez Kant (voir 1.3) :

[L]'auteur y prend implicitement pour point de départ la conception d'obéissance aristotélicienne selon laquelle la connaissance empirique repose sur l'établissement de relations spécifiques et hiérarchisées entre objets, c'est-à-dire sur leur mise en ordre: le présupposé des *Mots et les choses* sera donc que définir les conditions de possibilité du connaître, c'est penser le statut de l'ordre [Han, 1998, p.68-69].

Han ne mentionne pas où nous pourrions distinguer ce présupposé dans la préface de *MC*. Elle ne mentionne pas non plus ce qui permettrait au lecteur de constater cette conception de la connaissance chez Aristote, soit en citant Aristote lui-même, un auteur de la tradition aristotélicienne ou encore un commentateur. Même après notre analyse à la section 2.1, nous ignorons comment étayer cette accusation. Le concept de relation spécifique de la citation ci-haut nous échappe. L'idée même de « penser le statut de l'ordre » n'est pas encore très claire: la fable borgésienne, le personnage rabelaisien, la table de Raymond Roussel paraissent expliciter la nécessité d'un ordre pour connaître aussi bien que n'importe quel autre type d'argument. Cette forme d'explicitation pourrait même spécifier la critique foucauldienne : employer les moyens les plus souples et les plus malléables afin de créer des entités conceptuelles décrivant les formes mêmes qui les régulent (Djaballah, 1998, p. 289). L'ensemble des procédés littéraires de la préface servent autant à analyser qu'à illustrer la nécessité de l'ordre, tant et si bien que nous pourrions croire que cela suffit à Foucault pour penser le statut de l'ordre. S'il s'agit du sens à accorder à « penser le statut de l'ordre », nous doutons que quiconque puisse soutenir que cette présupposition philosophique soit totalement inavouée dans *MC*. En supposant qu'il y ait là un défaut dans l'appareil conceptuel foucauldien, l'analyse raisonnée de ce défaut reste à faire.

En fait, Han ne présente aucun argument direct contre ce présupposé aristotélicien. Invoquer Aristote ne suffit pas : pour démontrer que l'archéologie participe d'une ontologie manquée, il faudrait par exemple montrer que *MC* présuppose la nécessité de penser le statut *ontologique* de l'ordre. De prime abord, nous ne voyons pas comment évoquer qu'un ordre soit nécessaire pour penser implique qu'il faille « penser le statut de l'ordre » (Han, 1998, p. 69) sur le plan ontologique. Revenir au fait brut qu'il y a de l'ordre et reconnaître la

nécessité d'un ordre pour penser pourraient conduire à se demander sous quelles conditions apparaît un ordre pour penser et comment faire pour déterminer ces conditions à partir d'un lieu d'où émergerait la connaissance de cet ordre même. En ce cas, l'archéologie procéderait à une analyse conceptuelle qui passe par l'étude des manifestations mêmes du savoir, ce qui la rend primordialement épistémologique, non pas ontologique comme le suppose Han. Peut-être que la nécessité de penser le statut ontologique de l'ordre apparaît parce que Han présume que la question ontologique précède la question critique, question ontologique qui pourrait revenir à une autre démarche que l'archéologie de développer. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Pour l'instant, notons certaines difficultés dans la critique de Han qui prépareront notre propos.

Premièrement, soulignons que Han parle de présupposé au singulier, alors qu'elle en mentionne plusieurs autres au cours de son analyse. Par exemple, elle dira un peu plus loin que « le principe même » de l'explication de l'*a priori* historique « serait d'avance réfuté par les présupposés propres à cette dernière » (Han, 1998, p. 86), sans préciser davantage quels présupposés sont visés par cette objection. Puisque selon toute vraisemblance ces présupposés ne sont pas *le* présupposé aristotélicien qu'elle mentionne auparavant, il devient difficile de suivre le fil des présupposés.

Deuxièmement, Han déclare que si le concept d'*a priori* historique renvoyait à la structure de la perception, cela « placerait d'emblée l'archéologie sous le signe des contradictions dénoncées par le Commentaire au moyen du concept d'originnaire [...] » (*Ibid.*); juste avant, elle affirme que « la conception merleau-pontienne de la perception ne requiert ni l'une ni l'autre de ses approches [une conscience fondatrice ou une subjectivité empirique] » (*Ibid.*, p. 85), approches justement attaquées par ledit Commentaire. Ou bien renvoyer à la perception est exempt des contradictions dénoncées par le Commentaire, comme dans la phénoménologie merleau-pontienne, ou bien renvoyer à la perception entraîne lesdites contradictions. Aucun de ces choix ne débouche sur le raisonnement de Han. Han semble proposer ici que Merleau-Ponty récuserait la notion d'*a priori* historique parce qu'il rejetait la notion d'*a priori* (*Ibid.*, p. 85, note 4), ce qui est loin d'être évident étant donné que l'*a priori* historique n'est pas *a priori* au sens traditionnel : comme nous

l'avons vu au chapitre I, ce concept n'est ni anhistorique, ni transhistorique. Démontrer la contradiction reste à faire.

Troisièmement, Han généralise sa critique de l'archéologie foucaldienne en concluant un peu plus loin:

[L]e premier Foucault paraît aux prises avec une contradiction qui oppose son humanisme au présupposé de sa propre approche, c'est-à-dire une conception implicite, sinon de la subjectivité, du moins de l'ouverture au monde et de la constitution des significations [Han, 1998, p. 86].

Il est clair que Han vise plusieurs présupposés et non pas un seul. Cependant, la lecture de son argumentaire ne permet pas d'identifier ceux qu'elle vise. Au mieux pourrait-on voir que de mentionner le nominalisme et le holisme (*Ibid*, p. 93) derrière la démarche foucaldienne suffirait à l'invalider, comme si la cause était entendue dès qu'on entend ces mots, la même magie qui semblait opérer lorsqu'il s'agissait du positivisme (voir 1.1). Han aurait pu rappeler par exemple la discussion de Hubert Dreyfus sur le rapport entre le holisme et l'herméneutique (Dreyfus, 1980, p. 4-12). Une distinction est possible entre d'une part le holisme théorique et le holisme pratique. Le holisme théorique peut être vu nécessaire lorsqu'il y a un bris de communication entre deux interlocuteurs ne partageant pas de discours commun : interpréter serait produire une traduction complète entre les deux discours, ou les rendre comme des théories les plus similaires possibles. Le holisme pratique, quant à lui, devient nécessaire lorsque l'arrière-plan à interpréter ne fait pas intervenir des règles ou des connaissances explicites : interpréter serait alors expliquer un arrière-plan implicite des pratiques discursives. Étant donné que Dreyfus cherche à défendre le holisme pratique, rejeter le holisme en général n'épargne pas la perspective herméneutique. Puisque Dreyfus attribue une forme de holisme pratique tant à Heidegger qu'à Foucault, il faudrait montrer comment le holisme herméneutique permet d'éviter le problème qui, selon Han, affecterait le holisme foucaldien.

Quatrièmement, contrairement à ce qu'elle disait plus tôt, Han (1998, p. 87) affirme aussi que, dans *MC*, « toute référence à la perception est abandonnée ». Cette affirmation ne peut qu'être jugée trop catégorique à regarder de plus près le texte, ne serait-ce que la préface de *MC*, dans laquelle Foucault parle de schémas perceptifs (voir 2.2). Cela pourrait

expliquer pourquoi Han nuancera son accusation un peu plus loin : « Toutefois, ce rapprochement entre les deux définitions de l'*a priori* historique [de *NC* et *MC*] trouve immédiatement ses limites dans l'*absence quasi-totale* du concept de perception [...] » (*Ibid.*, p. 90 ; nous soulignons). Le texte montre bien que Foucault n'évacue pas le rapport entre le sujet et ses expériences perceptuelles : il en décale de plus en plus la centralité pour se concentrer sur les témoignages perceptuels. Cette préoccupation reste présente tant dans *NC* que dans *MC*, malgré ce que les tâtonnements de Foucault pourraient laisser transparaître au début. Sans nous attarder sur l'*a priori* historique dans *NC*, nous pouvons interpréter le passage de la perception à l'expérience de l'ordre comme le recentrement de l'objet d'étude : Foucault chercherait à circonscrire une modalité se rapprochant du *fondamental* dans la connaissance. Ce fondamental est à chercher entre les mots et les choses, en l'occurrence entre ce qui est perçu dans une expérience clinique et la documentation de cette expérience. Ce fondamental se trouverait dans ce que Foucault appelle le *savoir*, qui rendrait compte de l'expérience, de la vérité et de la subjectivité. L'expression même de ce savoir subordonnerait les assises anthropologiques qui se trouvaient dans le kantisme.

L'interprétation de ce déplacement foucauldien pourrait avoir une incidence sur l'importance qu'il faut accorder au rapport à l'expérience dans l'archéologie, que Foucault lui-même avait fini par juger « trop considérable » (*AS*, p. 27). Han rappelle que Foucault se référait à *HF*, mais que le concept est aussi présent dans *NC* et dans *MC*. Han refuse cette concession :

[L]e problème n'est peut-être pas tant d'avoir fait une part trop « considérable » à cette « expérience » que de n'avoir pas su la penser - lacune que le dernier Foucault cherchera à combler, non pas en renonçant à toute référence au sujet, comme dans *AS*, mais en repensant la constitution de la subjectivité elle-même [Han, 1998, p. 87].

Les raisons pour lesquelles Han affirme que Foucault renoncerait à se référer au sujet dans *AS* ne sont ni détaillées, ni mentionnées. Cette omission nous semble malheureuse. Contrairement à Han, nous pourrions voir, en particulier dans son étude de la fonction d'énonciateur (voir 2.2), un dépassement ou un remplacement d'une notion qu'il a critiquée tout au long de *MC*, et dont il avait même déclaré la disparition à la toute fin de l'ouvrage. Peut-être devrions-nous ici distinguer les perspectives des deux ouvrages afin de

mieux voir comment elles se complètent. *MC* contient principalement une étude archéologique, dont l'un des thèmes est justement le sujet, alors que *AS* présente un examen correctif de l'appareil conceptuel de *MC*. Il semble alors naturel que le sujet soit mentionné dans *MC* et qu'il ne le soit pas dans *AS*. Bien qu'il admette avoir accordé une part trop considérable à l'expérience, cela n'implique pas qu'il récusera par la suite la notion d'expérience. Nous ne voyons pas comment ce qui suffirait à Han pour juger que l'analyse de Foucault repose sur la subjectivité qui serait trahie aussitôt qu'on fait référence au concept de sujet.

Tout porte à croire que Han présume ici que l'entreprise du dernier Foucault contredit celle du premier. Étant donné que Foucault dit lui-même s'être toujours préoccupé des relations entre sujet, vérité et constitution de l'expérience, Foucault lui-même ne semble pas voir de contradiction entre ces différentes démarches. Si *AS* ne réfère ni au sujet ni à l'expérience, c'est peut-être pour mettre au premier plan le discours à *partir duquel* l'archéologue peut remonter éventuellement aux concepts de sujet, d'expérience et même de vérité, dans la mesure où ceux-ci participent au niveau discursif, en débordant par exemple du cadre strictement archéologique. Que le discours dépende d'autre chose (comment s'opposer à cette idée ?) ne suffit pas à entraîner une contradiction ou à affirmer que Foucault ne l'analyse pas suffisamment. Le savoir qu'étudie l'archéologue fait encore intervenir les rapports entre vérité, sujet et expérience, mais en les considérant comme des éléments du discours parmi tant d'autres, même si ces études l'amèneront peut-être à modifier l'ensemble des conceptions sédimentées dans l'archive de la philosophie.

De toute évidence, il ressort de la lecture de *MC* que l'*a priori* historique est à comprendre comme un rapport entre les mots et les choses (Han, 1998, p. 87), ou comme le dit Foucault, entre le langage et l'être (*MC*, p. 219). Analysant la notion d'*a priori* historique comme un rapport entre l'être des signes et l'être en général (Han, 1998, p. 87), Han décèle cet autre présupposé :

L'analyse des diverses formes de l'*a priori* historique laisse clairement transparaître que Foucault présuppose encore ici une ontologie selon laquelle les « mots » et les « choses » seraient des entités séparées, dotées de modes d'existence autonomes et susceptibles d'entretenir entre elles des rapports décrits par la succession des différents épistémès (identité, séparation mais recouvrement immédiat par l'efficacité de la représentation, dispersion) [Han, 1998, p. 91].

Étant donné la teneur de *MC* et de *AS*, il serait étonnant que l'*a priori* historique, dont Foucault n'a pas fourni de définition claire, implique une forme de correspondantisme comme le laisse entendre Han, qu'elle appellera « nominalisme » plus loin (*Ibid.*, p. 93). Han trouve la confirmation de cette thèse dans un passage de l'ouvrage *Raymond Rousset* (*Ibid.*, p. 91). Il nous semble bien que cette preuve soit pour le moins indirecte. Étant donné le peu de cas que fait Foucault des questions ontologiques, il paraît tout à fait naturel qu'il ait conservé l'usage conventionnel de « mot » et de « chose » par ironie (*AS*, p. 66), à l'instar de son présumé « positivisme heureux » (voir 1.1), ou encore parce que l'intuition selon laquelle il puisse exister un monde sans mot ne soit pas dépourvue d'utilité. L'expression « *a priori* historique » pourrait être comprise comme de l'autodérision de la part de Foucault, si l'on se rappelle que George Canguilhem (1967) utilise cet épithète pour critiquer ses travaux précédents (Hacking, 2004, p. 79). Elle pourrait être tout bonnement comprise comme une manière de souligner un problème chez Kant (Djaballah, 2008, p. 242). Encore ici, on retrouverait un centrément : Foucault précise dans *AS* ce qu'il entendait dans *MC*.

Han considère que *AS* introduit un « nominalisme » qui serait absent dans *MC* (Han, 1998, p. 92). Même en acceptant que le nominalisme puisse être caractérisé par l'idée que « ce n'est pas en référence aux [choses] qu'on définira les [mots], mais à partir des [mots] qu'on pourra concevoir les [objets] produits par le discours » (*Ibid.*, p. 93), rappeler l'analyse de la préface de *MC* suffit à réfuter cette objection. D'entrée de jeu, Foucault s'efforce de montrer que sans ordre, aucun mot ne saurait diviser les choses. L'archéologie est introduite comme une hypothèse pour effectuer un travail d'excavation qui passe surtout par les mots, présumément parce qu'il paraît naturel de croire que nous ne saurions accéder à ce qu'on appelle des « choses » d'aucune autre façon. Le nominalisme tel que le définit Han serait donc présent dès *MC*. Nous pouvons reconnaître que Foucault parle parfois comme si nous pouvions accéder aux choses elles-mêmes. Par contre, à notre connaissance, il ne commet jamais cette imprécision lorsqu'il systématise des résultats d'analyse. Parler comme si nous

pouvions accéder directement aux choses n'interdit pas la possibilité d'évacuer toute référence à l'immédiateté des choses lorsque vient le temps de se prononcer d'un point de vue théorique. Cette habitude repose sur une conception de la réalité que Foucault ne cherche peut-être pas à miner. L'idée que des objets se constituent dans les discours eux-mêmes n'entraîne pas que nous rejetions l'idée que les choses reposent ailleurs que dans nos manières de les découper (Hacking, 2004, p. 17).

Mieux encore, l'analyse archéologique que poursuit *MC* contredit cette critique de Han. Rappelons ses « scansions » (Han, 1998, p. 87): la Renaissance se caractérise par la conception que les mots font partie des choses (*MC*, p. 140), le langage étant déposé dans le monde (*MC*, p. 49), avec une opacité des mots comme des choses. À l'âge classique, le langage se détache des choses, mais la notion de représentation comble cette distance (*MC*, p. 79) de manière transparente (*MC*, p. 173). L'âge moderne est marqué par la mise en place d'un doublet empirico-transcendental, où la représentation est en voie de ne plus pouvoir décrire le mode d'être commun aux choses et à la connaissance. L'être même de ce qui est représenté va tomber hors de la représentation elle-même (*MC*, p. 253). Cette analyse suppose qu'il existe un rapport équivoque au cours de l'histoire des idées entre les mots et les choses. Au lieu de prétendre, comme le fait Han, que *MC* contient un présupposé ontologique particulier, nous pourrions plutôt penser que Foucault tente de rester neutre quant à l'ontologie à adopter. Or, ces scansions sont le produit d'une analyse qui doit en principe tenir compte de l'ensemble des connaissances et des pratiques. Si Foucault prenait parti sur cette question, aussi bien dire que son analyse aurait été entendue à l'avance.

Rien dans *MC* ne nous permet, contrairement à ce que dit Han, de soutenir que l'ouvrage contiendrait une « métaphysique inavouée » qui serait évacuée par l'introduction dans *AS* du nominalisme et du holisme (Han, 1998, p. 92). Nous venons de voir que nominalisme se trouve tant dans *MC* que dans *AS*. Même si nous démontrions qu'il y a une sorte de réalisme métaphysique dans *MC* auquel renoncerait *AS* en opérant un virage nominaliste, cela constituerait une objection sérieuse que si nous parvenions à démontrer que le réalisme métaphysique n'est pas une position ontologique valable, tâche qui ne va pas autant de soi que Han le laisse entendre. Et encore, il s'agirait d'une objection à l'encontre de *MC* seulement, non pas d'une objection contre l'archéologie en général, laquelle pourrait

rester « cohérente » au sens où l'entendait Han au début de son ouvrage, dans la mesure où Foucault préserverait une thématique centrale dominant ses ouvrages archéologiques, dont *MC*.

Notre lecture à la section 2.1 de la préface de *MC* en révélait la clarté. Pourtant, la préface semble échapper à la lecture qu'en fait Han, par exemple lorsqu'elle affirme que Foucault « enchaîne sans transition sur une thématique différente » (*Ibid.*, p. 94) entre les paragraphes 1 à 8 et le thème développé à partir du paragraphe 9 de la préface de *MC*. Voici la phrase qui termine le paragraphe 8 :

L'ordre, c'est ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé [*MC*, p. 11, §8, 7^e phrase].

Notons que « ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage » pointe vers un nominalisme tel que le définit Han elle-même, lequel serait donc déjà dans *MC*. Notons également la présence de l'expérience et de la perception. Notons tout particulièrement la présence du concept d'énoncé et comment celui-ci permet de manifester le « déjà là », dont la « profondeur » (*Ibid.*) est présentée dans le paragraphe qui suit. Celui-ci débute avec l'introduction de « codes », mais cette image est liée à des ordres empiriques, établissant la transition avec les huit premiers paragraphes: « Les codes fondamentaux d'une culture [...] fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera » (*Ibid.*, §9, 1^{ère} phrase). Le lien thématique entre l'ordre et la région médiane est assez explicite pour qu'on puisse se demander pourquoi Han leste son propos de remarques qu'une vérification de routine permet de réfuter.

Cela dit, Han semble avoir raison de dire qu'il est difficile de savoir ce que sont ces codes fondamentaux (Han, 1998, p. 94), puisqu'ils ne seront jamais précisés dans *MC*. Mais contrairement à Han, au lieu de nous contenter de relever cette incomplétude, nous pouvons tenter de la comprendre. Les codes se distingueraient de l'*a priori* historique en étant contingents et *a posteriori*. En nous inspirant de *AS*, nous pouvons imaginer les codes

comme des *normes*. Cette interprétation est compatible avec le neuvième paragraphe de la préface de *MC* (voir la section 2.1), où ces codes sont présentés comme *régissant* le langage, les schémas perceptifs, les échanges, les techniques, les valeurs, les pratiques, comme prescrivant les ordres empiriques que supporte l'*a priori* historique et comme s'apparentant à des « codes d'ordinateur ». Ces exemples montrent assez distinctement que Foucault vise des normes sociales, en tant qu'elles ont été d'une certaine manière codifiées dans les différentes sphères sociales. Ces normes sont variées : il peut s'agir autant de pures conventions que des lois qui établissent la réalité sociale de plein droit. Ces normes régissent les éléments d'une culture (les pratiques) et fixent de manière prescriptive les ordres empiriques. Nous avons vu en 2.3 que Foucault considérerait les codes en tant qu'événements. La question critique que se pose Foucault ne porterait alors pas tant sur la nature des normes que sur la possibilité de leur avènement. Elle incite Foucault à postuler l'existence d'un domaine intermédiaire, mais fondamental, entre les ordres empiriques et les théories. Parler de codes semble bien évoquer le modèle structuraliste qui unifie les différents aspects de la vie sociale à des structures formelles universelles. En ce sens, l'idée que *AS* verserait dans le holisme structurel (Han, 1998, p. 93) nous laisse perplexe, puisqu'il serait déjà présent dans *MC*. L'idée même de distinguer les codes et les ordres empiriques d'une région *a priori* et historique où résiderait l'archive témoigne du souci, pour l'archéologue, d'adopter une perspective si ce n'est neutre et purement épistémologique (*Ibid.*, p. 17), à tout le moins distincte d'un cadre qui individuerait les objets par leur mise en correspondance avec les choses (*Ibid.*, p. 93).

3.4 Les contradictions dans la préface

Nous voyons que la critique de Han des présumés présupposés de l'archéologie prend appui sur son commentaire de la préface de *MC*, ce qui confirme l'importance de lire cette préface pour notre propre compte. Les deux sections précédentes montrent pourquoi nous insistons dans ce mémoire sur la préface de *MC*. Mais la raison principale est que Han verrait dans cette préface « l'embryon d'une solution » aux problèmes qu'elle soulève (*Ibid.*, p. 93-94). Cette solution serait à trouver pour Han dans les multiples allusions ou emprunts à la philosophie heideggérienne : le rapprochement entre la région médiane et la différence ontologique (*Ibid.*, p. 96-97, p. 101), la conception de la vérité (*Ibid.*, p. 98-99), l'anti-

humanisme du Tournant (Han, 1998, p. 99-100), l'insistance sur la finitude (*Ibid.*, p. 97-98), etc. Selon Han, ce rapprochement couperait court pour deux raisons: l'ontologie qu'elle y recèle diffère de celle de Heidegger et serait grevée de contradictions. Laissons de côté la prémisse que l'ontologie heideggérienne soit cohérente et la question de réviser l'archéologie qu'elle prenne assise sur l'ontologie heideggérienne. Intéressons-nous aux contradictions elles-mêmes, qui auraient le potentiel d'invalidier la théorie générale de l'archéologie dans la préface.

La première raison invoquée par Han pour asseoir l'archéologie sur l'ontologie heideggérienne est la suivante :

[I]l est douteux qu'on puisse identifier, même analogiquement, l'ordre et l'être, au sens où l'ordre a une extension plus restreinte, et semble déjà présupposer en lui-même une certaine conception de ce que c'est que d'être -et de surcroît, l'être n'est pour Heidegger réductible à aucune définition. [*Ibid.*, p.100]

Cela dit, nous ne voyons pas dans la préface où Foucault identifierait l'ordre et l'être, et ce, même analogiquement. Au plus parle-t-il de *l'être de l'ordre* ou du fait qu'il y ait de l'ordre. La confusion n'est qu'apparente: comme nous venons de voir (3.3), ce dernier n'assimile pas *l'a priori* historique à l'expérience nue de l'ordre, contrairement à ce que le laisse croire Han (*Ibid.*, p. 101). *L'a priori* historique contraindrait plutôt toute expérience possible, étant donné les acquis d'une époque.

La seconde objection concerne la préface de *MC* qui, pour elle, « présente en elle-même de nombreuses contradictions » (*Ibid.*, p. 100). La première contradiction que relève Han serait la présence de deux conceptions incompatibles de l'ordre, l'une objective et spatialisante et l'autre subjective, qui pense l'ordre en termes d'expérience (*Ibid.*, p. 101; v. aussi p. 69-71), la seconde conception pouvant seule être rapprochée de Heidegger. La seconde contradiction serait que la préface de *MC* affirme que « cet être brut » est le « sol positif » des « théories générales de l'ordonnance des choses », ce qui reviendrait une fois encore à nier la possibilité même d'une différence ontologique (*Ibid.*, p.101). Une troisième contradiction serait que la suite de *MC* vient contredire l'idée que l'archéologie aurait pour unique objet l'ordre, laquelle idée serait, selon Han, « pourtant centrale à la préface » (*Ibid.*).

Toutes les raisons invoquées par Han pour démontrer l'incohérence de l'archéologie nous paraissent irrecevables, pour la simple et bonne raison que l'ordre, dans la préface comme ailleurs dans *MC*, n'est jamais identifié à l'*a priori* historique. Lorsque Foucault intégrera ce concept, pour parler par exemple de l'Ordre de la pensée classique se substituant à l'Histoire à partir du XIX^e siècle (*MC*, p. 231), celui-ci n'identifie jamais l'ordre au *lieu même* d'où émanerait l'expérience nue de l'ordre ou encore l'effort d'ordonnement. L'*a priori* historique nous semble un candidat plus plausible que l'ordre au titre de concept central de la préface. Celui-ci fait partie de l'appareil conceptuel foucaultien, alors que l'ordre lui-même n'est jamais présenté autrement dans la préface que par le biais de métaphores ou d'analogies.

Il resterait à discuter de l'absence de *différence* (un terme heideggérien) ontologique chez Foucault, mais Han ne précise pas comment cela aboutit à une contradiction. Le raisonnement de Han semble présumer qu'un appareil conceptuel qui ne rend pas compte de la différence ontologique est contradictoire. À défaut de pouvoir nous prononcer davantage sur cette objection, nous pouvons la contourner, en soutenant qu'il n'y aurait pas chez Foucault de présupposé ontologique qui rendrait l'exercice archéologique incohérent. Il suffit pour cela de dissiper le malentendu qui semble reposer sur cette idée :

[L]a question gnoséologique des conditions de possibilité de la connaissance se trouve subordonnée par Foucault lui-même au problème ontologique de la façon dont sont données les choses elles-mêmes - le « il y a » de l'ordre [Han, 1998, p. 99].

Néanmoins, la constatation par Foucault de la nécessité qu'il y ait de l'ordre ne semble pas impliquer de subordination que ce soit. Le début de la préface de *MC* servait à établir l'inconcevabilité d'une absence d'ordre; le contraire serait plus qu'absurde : le contraire serait impensable. La différence est cruciale pour Foucault : comme nous l'avons vu en 2.1, Foucault contraste le menu absurde d'Eusthènes avec la classification de Borges, qui défie l'imagination. Comme nous avons vu en 2.3, la nécessité d'un ordre pour penser n'est pas présentée dans la préface de *MC* comme une présupposition, mais comme la conclusion d'une réflexion gnoséologique mettant en scène des références littéraires, des analogies et des métaphores, qui ensemble formeraient une sorte de preuve de concevabilité. Cette réflexion ne sert donc pas tant à illustrer un présupposé ontologique qu'à élaborer un argumentaire afin d'établir la prémisse épistémologique à la base de son archéologie.

En tant qu'expérience de pensée qui aboutit à une preuve de concevabilité, la taxinomie de Kuhn fournit à Foucault un point de départ pour son questionnement: « qu'est-il impossible de penser, et de quelle impossibilité s'agit-il ? » (*MC*, p. 7). Cette question permet d'introduire son problème et son hypothèse de travail: comment élucider les conditions permettant aux choses de survenir dans des mots, sinon en regardant les mots eux-mêmes? De partir des mots pour élucider l'ordre des choses pourrait commander à l'archéologue de suspendre le plus longtemps possible son jugement à l'égard des problèmes ontologiques rencontrés, contrairement à ce qu'affirme Han. Considérant que l'archéologie part d'une assise épistémologique dès le début de la préface de *MC*, la subordination ontologique dont parle Han est selon nous illusoire. La suspension de jugement n'implique pas de neutralité devant toute entreprise ontologique, mais fait douter qu'il y ait chez Foucault cette idée de fondation ontologique telle que semble l'exiger cette autre conception de la cohérence que suggère Han. L'argument de concevabilité dans la préface *MC* aura permis d'identifier plus tard *l'énoncé* comme outil pour repérer les formations discursives. Cette démarche n'implique aucune fondation particulière: « Plutôt que de *fonder* en droit une théorie -- et avant de pouvoir éventuellement le faire (je ne nie pas que je regrette de ne pas y être parvenu) -- il s'agit pour l'instant d'établir une possibilité (*AS*, p. 150) ». Ce regret ne dure pas longtemps, puisque Foucault dit peu après vouloir libérer l'histoire du « narcissisme transcendantal », qui se bornerait à chercher une « origine perdue et retrouvée » (*AS*, p. 265). Sans prétendre à une preuve d'impossibilité, du point de vue méthodologique d'où il part, l'exigence de fondement phénoménologique serait vaine pour Foucault: l'ontologie posséderait une trajectoire historique dont les bases seraient toujours à découvrir après-coup. Par conséquent, nous ne pourrions jamais dévoiler l'ontologie qui nous constitue. Aux archéologues des époques futures de faire état de nos propres legs conceptuels.

À la lecture de Han, selon laquelle il y aurait chez Foucault une préséance ontologique qui suppose qu'il y ait de l'ordre et que cet ordre impose des conditions, nous opposons une lecture selon laquelle les conditions pour qu'il y ait de la pensée repose sur un ordre à découvrir par l'étude des productions de la connaissance. Si cette idée est avérée, un grand pan de l'argumentaire de Han s'écroule, à tout le moins la thèse que l'archéologie repose sur une ontologie incohérente. Notre propre interprétation de l'archéologie fait en

sorte que « la question gnoséologique » est posée par Foucault en faisant abstraction de toute ontologie particulière. Selon nous, l'ontologie de Foucault ne serait pas manquée, pour la simple et bonne raison qu'il n'y aurait pas chez Foucault d'ontologie telle que la recherche Han.

3.5 L'argument de circularité

Chacune des objections vues jusqu'à maintenant dans ce chapitre avait le potentiel de miner l'entreprise foucauldienne. Même si nous croyons les avoir désamorçées, elles n'ont aucune incidence sur l'argument principal de Han, qu'elle présente dans la seconde partie de la section qui contient sa critique de *AS* (Han, 1998, p. 112-118). La dernière section du chapitre et de notre mémoire portera sur celui-ci.

Après avoir réitéré son doute contre le « positivisme heureux » de Foucault (expression à prendre avec un grain de sel à la lumière de 1.1), Han rappelle la tâche principale que semble devoir accomplir l'archéologie :

[B]ien qu'il soit désormais pensé comme « positif » et que son aspect « *a priori* » ne serve plus qu'à marquer l'autonomie du discursif, l'*a priori* historique - en tant qu'il est cette « loi » et ce « principe » qui peuvent rendre compte de la « réalité » des énoncés - doit néanmoins faire intervenir une détermination spécifique, qu'il faut néanmoins distinguer des déterminations causales (sans quoi la possibilité même d'une archéologie comme étude des énoncés à leur niveau propre s'évanouirait) [Han, 1998, p. 112].

Ce qu'il faut entendre par « la détermination spécifique de l'*a priori* historique » n'est pas évident. Partant de l'idée que l'*a priori* historique n'aurait aucun pouvoir causal, nous pourrions penser que Han recherche une détermination qui spécifierait le niveau de description propre à l'archéologie. Les termes mis entre guillemets, qui réfèrent à des emplois par Foucault dans *AS*, supportent cette supposition, en l'occurrence les termes de « loi » et de « principe », que citent aussi Dreyfus et Rabinow. Ceux-ci mentionnent aussi les concepts de « règle », de « système », ou de « régime général » et déplorent que Foucault utilise ces termes sans vraiment les distinguer (Dreyfus et Rabinow, 1984, p. 120-121). Concédons que Foucault ait pu parfois confondre ces termes, même s'il distingue par ailleurs système, règle et norme (*MC*, p. 386). Reste à considérer si cette négligence a pour

conséquence d'obscurcir la nature de la « détermination spécifique » que permettrait d'établir l'*a priori* historique.

Afin de discuter cette question, Han se tourne encore vers Dreyfus et Rabinow, lesquels soulignent la difficulté de voir quel statut Foucault accorde à l'ensemble des règles des formations discursives dans l'économie de son schème conceptuel : « [F]aut-il comprendre que ces règles sont descriptives, c'est-à-dire qu'elles *rendent compte* des actes du sujet parlant, ou qu'elles sont productrices, auquel cas le sujet parlant s'y *conforme* » (Dreyfus et Rabinow, 1984, p. 121; cité par Han, 1998, p. 113) ». Pour être cohérente, l'archéologie ne devrait référer qu'à des règles descriptives : tel que Foucault le déclare dans la préface de l'édition anglaise de *MC* (*Ibid.*), ces règles ne sont pas toutes présentes à la conscience du sujet. Encore ici, Han invoque l'analyse par Dreyfus et Rabinow de passages dans *AS* où il est question des règles : par moments, Foucault leur accorderait une valeur prescriptive (*p. ex.*, Han, 1998, p. 142) ; à d'autres moments (*p. ex.*, *Ibid.*, p. 191-192), il semble leur attribuer une efficacité causale ; à au moins un endroit (*Ibid.*, p. 95), il confirmerait que les principes et les règles de production et de raréfaction des énoncés ne sont pas seulement descriptifs. En dégagant des règles plus que descriptives, Dreyfus et Rabinow déclarent (1984, p. 122) que « l'analyse de Foucault fait problème ». Mais sur la base du même argument, Han va plus loin et diagnostique une incohérence similaire à la confusion initialement attribuée à Husserl, à savoir « donner valeur transcendantale aux contenus empiriques en les déplaçant du côté d'une subjectivité constituante » (*MC*, p. 261), ou encore que « les contenus empiriques sont assimilés à leur propres conditions de possibilité » (Han, 1998, p. 113).

Dreyfus et Rabinow ne semblent pas entendre la chose exactement de la même manière. Ils s'accordent pour dire qu'« il s'agit vraisemblablement de règles qui permettent de systématiser les phénomènes et de rendre les énoncés cohérents » (Dreyfus et Rabinow, 1984, p. 122). Ils envisagent par contre la possibilité pour l'archéologie de restreindre sa portée à une démarche descriptive :

Si l'archéologie s'intéressait à la signification des pratiques discursives, l'herméneutique heideggérienne - qui rapporte les pratiques discursives aux pratiques non discursives - aurait pu lui fournir une alternative, mais puisqu'il s'est voué au projet réductionniste d'expliquer le sens en termes de discours-objet (*AS*, p. 183), aucune analyse qui se réfère à la notion d'horizon d'intelligibilité ne lui est permise [Dreyfus et Rabinow, 1984, p. 122-123].

Dreyfus et Rabinow présument ici que l'archéologie cherche à réduire la signification à des pratiques discursives. Cette présomption était présente dès le début de leur chapitre, lorsqu'ils se demandaient comment les pratiques discursives dénuées de sens pourraient « définir et régir le sujet parlant, ainsi que les énoncés, objets et sujets de discours auxquels celui-ci attribue un sens? » (*Ibid.*, p. 119-120). Toutefois, nous croyons que cette présomption fait abstraction de l'idée selon laquelle l'archéologie « cherche à établir la régularité des énoncés » (*AS*, p. 186), visée que rappelle Foucault dans le chapitre qui suit celui de l'extrait cité. Or, cet établissement ne fait pas intervenir quelque réduction de sens que ce soit. Rappelons trois des quatre buts de l'archéologie (*AS*, p. 182-183). Le premier est qu'elle cherche à étudier les discours comme *monuments*, non pas ce à quoi ils renvoient, qui en feraient des documents. Le troisième rappelle que l'archéologie ne « veut point retrouver le point énigmatique où l'individuel et le social s'inversent l'un dans l'autre » (*Ibid.*, p. 182). Le quatrième est qu'elle vise à n'être qu'une réécriture et non pas l'expression du désir de retourner à l'origine de l'énonciation (*Ibid.*, p. 183). Dans le même passage que Dreyfus et Rabinow invoquent, Foucault isole le niveau spécifique des régularités qu'il cherche à décrire. Il semble alors procéder à une division du travail entre l'archéologie et les autres disciplines, de manière à réaliser le programme annoncé un peu avant, parmi lequel on trouve « chercher [...] comment [les formations discursives] peuvent prendre place parmi d'autres méthodes de description » (*AS*, p. 154).

Si on prend les analyses de Foucault simplement d'un point de vue descriptif, Dreyfus et Rabinow (1984, p. 125) concèdent qu'elles seraient précieuses. Par contre, ils reprochent à Foucault de pousser ses descriptions à se transformer en une théorie prescriptive à partir du moment où l'archéologie postule une certaine autonomie du discours, à savoir une conception du discours uniquement régie de l'intérieur. Invoquer un principe qui viendrait d'un autre plan que le niveau discursif serait donc contraire au projet

archéologique. Pour montrer que l'archéologie en appelle de règles extérieures ou prescriptives, ils citent le mot « principe ». Voici le contexte :

L'analyse des énoncés et des formations discursives ouvre une direction tout à fait opposée [à l'analyse du discours qui regarde les textes comme une totalité pour en tirer une pléthore de sens implicite, souverain et communautaire] : elle veut déterminer le *principe* selon lequel ont pu apparaître les seuls ensembles signifiants qui ont été énoncés. Elle cherche à établir la loi de la rareté [AS, p. 156; nous soulignons].

En gardant à l'esprit l'opposition qu'instaure ici Foucault entre deux types d'analyses, le principe ou la loi en question nous semble pouvoir être abordé d'un point de vue purement descriptif. Nous voyons qu'il n'appartiendrait pas à l'archéologie de statuer sur la prescription exprimée par un principe ou une loi. La détermination de l'analyse envisagée par Foucault comporte quatre aspects : « elle repose sur le principe que *tout* n'est jamais dit »; elle « étudie les énoncés à la limite de ce qui n'est pas dit »; elle « ne suppose pas qu'au-dessous des énoncés manifestes quelque chose demeure caché et reste sous-jacent »; elle les envisage comme « parce que les énoncés sont rares, on les recueille dans des totalités qui les unifient, et on multiplie les sens qui habitent chacun d'eux » (AS, p. 156-157). En ce sens, nous pourrions considérer que l'archéologie est amenée à déterminer un ensemble de contraintes discursives, un espace de possibilités qu'il serait inconcevable d'outrepasser. Décrire le dicible ne prescrit rien en particulier, sinon ce qu'il est possible ou impossible de dire. Elle ne réduit pas le sens aux règles des pratiques discursives autant qu'il confère le rôle à d'autres disciplines d'en analyser la teneur. Foucault semble supposer pareille répartition dans l'article de 1978 « Qu'est-ce que la critique? », où l'étude de l'expérience, de la signification et du sujet se démarque de l'étude de la connaissance, de la rationalité et du concept. Cette démarcation n'implique ni réduction, ni disjonction : il est tout à fait possible d'étudier les objets du premier groupe avec les outils du second.

Cette conclusion contraste avec l'argument principal de Dreyfus et Rabinow, que reprendra Han. Selon cet argument, Foucault produirait avec sa méthodologie archéologique une explication qui serait tout bonnement circulaire :

[P]uisque Foucault reste fidèle à l'idée que les pratiques discursives sont autonomes et déterminent leur propre contexte, il ne peut pas aller chercher ailleurs que dans les pratiques discursives elles-mêmes le principe régulateur auquel elles sont soumises. Ainsi, bien que les facteurs non discursifs s'immiscent toujours dans son analyse sous forme de pratiques sociales, institutionnelles, pédagogiques, de modèles concrets et de savoir-faire[,] Foucault doit rapporter le principe de production mis en évidence par les pratiques discursives à la régularité de ces mêmes pratiques. D'où l'idée bizarre de régularités qui s'autorégissent [Dreyfus & Rabinow, 1984, p. 126].

Pour échapper à cette circularité, Dreyfus et Rabinow ou bien condamnent l'archéologie à une « version modifiée du structuralisme » (*Ibid.*, p. 123), ou bien lui proposent d'emprunter le chemin herméneutique, qui « rapporte la signification des pratiques discursives aux pratiques non discursives » (*Ibid.*, p. 122). Puisque que l'archéologie ne conduit pas à l'herméneutique, Foucault se condamnerait au quasi-structuralisme.

Le raisonnement semble prendre la forme suivante : l'archéologie doit expliquer les pratiques discursives; l'explication archéologique de ces pratiques doit se faire de manière indépendante; la seule façon de satisfaire ces exigences est de produire une explication circulaire; l'archéologie conduit donc à un échec méthodologique. S'il s'agit bien du raisonnement à la base de l'argument principal de Han, Dreyfus et Rabinow qui conduirait à un échec méthodologique, nous croyons qu'il est possible pour l'archéologie d'y échapper.

D'abord, il est assez clair que Foucault cherche les conditions déterminant l'apparition des formations discursives, soient des conditions d'existence, d'énonciabilité et d'exercice (voir 2.3). Mais cette détermination ne va pas jusqu'à spécifier quelque efficacité causale que ce soit. Il se pourrait très bien que les règles étudiées par l'archéologue présentent un ensemble de contraintes en dehors desquelles aucune action n'est possible, ni même concevable, sans toutefois prétendre qu'elles stipulent un mécanisme quelconque (Koopman, février 2010, p. 133). Nous retrouvons ici l'idée centrale de l'archéologie : tenter de repérer le *lieu* d'où émergerait l'ordre et ainsi déterminer l'espace qui rendrait possible la connaissance. Rien ne laisse croire que Foucault n'ait jamais envisagé que l'archéologie soit un discours causal, que seule une science peut en principe assurer. Puisque l'archéologie n'a pas cette prétention scientifique, elle n'est tenue à aucune position particulière sur l'efficacité causale du discours. Toute la conclusion de *AS* sert à rejeter cette possibilité de

toute façon. Cela n'implique pas qu'on rejette le concept de causalité, mais tout simplement que ce genre d'explication dépasse l'archéologie. L'archéologue peut accepter les lois de la physique sans que cela n'affecte l'indépendance du discursif.

Qui plus est, en plus de supposer que la détermination implique une sorte d'efficacité causale, l'argument de Han, Dreyfus et Rabinow repose sur un présupposé plus révélateur : *l'archéologie devrait être établie en elle-même*, sans recourir à un ensemble de démarches méthodologiques complémentaires. Ce présupposé ne nous semble pas justifié : l'archéologie ne devrait pas être conçue de manière à la faire dépendre d'aucun autre niveau de description de la réalité, encore moins des différentes explications scientifiques des phénomènes qu'elle étudie. En particulier, l'archéologie n'a aucune obligation de ne dépendre de rien d'autre qu'elle-même, par exemple de ne pas être complétée par la généalogie. Plusieurs auteurs envisagent ce genre de possibilité, dont Foucault lui-même, comme nous l'avons vu au début du présent chapitre. Nous pouvons croire avec Sabot (2006, p. 85) que la notion de pratique discursive vient justement d'une réflexion sur la nécessité d'intégrer la dimension discursive dans le cadre plus englobant des pratiques non discursives. La réflexion de Foucault sur les « autres archéologies » à la fin de *AS* (p. 253-255) semble déjà déplacer la recherche sur le plan du pouvoir, préfigurant la généalogie et les techniques de soi. On pourrait aussi considérer que la réflexion méthodologique entreprise par le concept d'*épistémè* trouve son aboutissement dans celui de la problématisation (Koopman, février 2010, p. 111-112).

Enfin et par-dessus tout, nous récusons le présupposé selon lequel une méthodologie se condamne à l'incohérence aussitôt qu'elle fait appel à une explication circulaire. L'argument de circularité tient sa force de l'idée selon laquelle une explication doit s'inscrire dans une chaîne qui remonte à une explication première. Or, c'est bel et bien ce genre de modèle explicatif que cherche à éviter Foucault lorsqu'il oppose son type d'analyse à ce qu'il qualifie d'historicisme, duquel participe, entre autres, l'herméneutique (*MC*, p. 384). Aussitôt qu'on délaisse cette conception ultime de l'explication, nous sommes confrontés à une certaine forme de circularité. Toute forme de holisme est susceptible de succomber à cet argument de circularité, car si tout est interdépendant, il n'y a plus de hiérarchie avec une base fondatrice. Les régularités discursives paraissent circulaires quand nous les considérons

d'un bloc intemporel, où l'ensemble des régularités ne fait que renvoyer à lui-même. Prenons par exemple cette caractérisation de la vérité, mais qui vaut probablement pour l'ensemble des concepts que partagent les membres d'une culture :

La vérité peut être [...] entendue comme un ensemble de procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation, et le fondement des énoncés qui affirment le statut de la vérité, une histoire de ces procédures réglées [Davidson, 1986, p. 243].

Toutes ces procédures réglées pourraient sembler s'expliquer en s'interpelant. Mais supposons que nous puissions isoler un sous-ensemble de procédures réglées et identifier un autre sous-ensemble de procédures réglées : la circularité disparaît. Ne revenons-nous pas tôt ou tard à notre explication de départ? Pas nécessairement, puisqu'il s'agit d'une *histoire* des procédures réglées, avec des régularités qui apparaissent, se transforment et disparaissent. À l'image de Foucault qui « s'obstine à avancer » (AS, p. 215), le temps brise la circularité.

À la lumière de cet exemple, nous pouvons regarder celui que produit Han afin d'expliquer l'insuffisance l'explication archéologique qu'elle diagnostique :

De deux choses l'une: soit la définition [de la pratique discursive] est tautologique, et emprunte bien des détours pour finir par caractériser - sinon, comme le voulait Molière, l'opium par ses vertus dormitives - du moins les conditions d'exercice de la formation énonciative par elles-mêmes (puisque'elles sont justement, en tant qu'*a priori* historique, les conditions de réalité des énoncés) [Han, 1998, p. 114].

La référence à Molière est ici malencontreuse, car Molière fait dire à son docte (en latin): « L'opium fait dormir, parce qu'il y a en lui une vertu dormitive dont la nature est d'assoupir les sens. » Celui-ci n'avait donc pas en tête une caractérisation, mais une *explication* circulaire. Il serait peu probable que Molière s'en prenne ici aux géomètres et à leur triangle à trois côtés. D'autre part, si on prend la définition de la pratique discursive des pages 153-154 de AS, celle-ci ne repose pas sur la notion de conditions d'exercice, mais bien sur un « ensemble de règles déterminées dans l'espace et le temps » et sur la distinction avec les autres éléments de l'analyse: ni l'opération d'exprimer, ni la compétence, ni même l'activité rationnelle. Autrement dit, une pratique discursive conditionne la fonction énonciative. La fonction énonciative et les pratiques discursives sont des conditions de

réalité ou d'exercice. Les pratiques discursives déterminent la fonction énonciative. Mais elles établissent surtout la possibilité de ce qui adviendra.

En tout état de cause, nous croyons que Foucault envisageait la possibilité pour les méthodes herméneutiques et archéologiques de se compléter. En conclusion de *AS*, Foucault avoue chercher un domaine spécifique pour les descriptions archéologiques sans savoir si ce domaine sera établi comme autonome (*AS*, p. 270). Il admet également la possibilité que l'archéologie ne devienne qu'une « analyse des formations sociales et des descriptions épistémologiques » (*Ibid.*, p. 271). L'archéologie est encore pour lui une conjecture qui laisse la place à d'autres approches :

Que cette conjecture donne lieu à une discipline individualisable, dont les premiers caractères et les limites globales s'esquisseraient ici, ou qu'elle suscite un faisceau de problèmes dont la cohérence actuelle n'empêche pas qu'ils puissent être plus tard repris ailleurs, autrement, à un niveau plus élevé ou selon des méthodes différentes [...] J'accepte que mon discours s'efface comme la figure qui a pu la porter jusqu'ici [*Ibid.*].

L'archéologie n'est peut-être pas un projet avec une visée prédéfinie et une indépendance méthodologique qui empêcherait une collaboration avec d'autres disciplines pour déterminer le sens des énoncés. Rappelons à cet effet qu'au chapitre précédent, nous citions justement Dreyfus et Rabinow qui mentionnaient les rapports entre l'archéologie et l'approche pragmatique des actes de langage.

Pour terminer, nous pouvons observer que la notion de cohérence a évolué tout au long de cette discussion. Au début, la cohérence dépendait d'un thème unique et central. Han se demandait ensuite si l'*a priori* historique pouvait recevoir une définition cohérente, puis soutenait que la préface contenait de nombreuses contradictions, avec entre autres, une confusion entre l'ordre et l'être. Enfin, l'argument principal de Han revenait à démontrer que l'archéologie toute entière était circulaire. Nous voyons donc que la notion de cohérence était d'abord thématique, prenait une tournure tantôt épistémologique, tantôt logique, tantôt ontologique, pour aboutir à une conclusion méthodologique. À moins de présenter comment ces dimensions sont interreliées, la position de Han pourrait elle-même manquer de cohérence, à tout le moins selon le critère qu'elle a initialement choisi.

CONCLUSION

Au premier chapitre, nous nous sommes demandé si l'archéologie avait une portée philosophique. Nous avons considéré la possibilité qu'elle consiste en une simple boîte à outils pour des études empiriques. Nous avons rejeté l'hypothèse que Foucault propose une démarche positiviste, d'abord parce que la conception invoquée n'était pas claire, ensuite parce que cela n'impliquerait pas de lacune philosophique, mais surtout parce que ce genre de discussion semble ironique chez Foucault. Voici par exemple célèbre où il confronte un objecteur fictif qui induirait du concept de positivité une sorte de positivisme latent :

Si, en substituant l'analyse de la rareté à la recherche des totalités, la description des rapports d'extériorité au thème du fonctionnement transcendantal, l'analyse des cumuls à la quête de l'origine, on est un positiviste, eh bien je suis un positiviste heureux, j'en tombe facilement d'accord [AS, p. 164-165].

La présentation de l'archéologie au second chapitre nous laisse croire que Foucault se joue de cet épithète. En particulier, la notion difficile d'archive conviendrait mal à une entreprise qui n'accepterait que ce qui s'obtient par une vérification expérimentale. Notre présentation de la question critique au premier chapitre montre aussi que l'archéologie foucauldienne prend appui sur le criticisme kantien, la phénoménologie ainsi que l'herméneutique (1.2) et qu'elle vise un niveau de description qui n'est ni tout à fait empirique, ni tout à fait transcendantal, soit de *quasi-transcendantal* (1.3).

Les conditions de possibilité envisagées par Foucault ne dominent pas l'ensemble de l'action ou de la pensée rationnelle, que ce soit de manière anhistorique comme chez Kant ou suprahistorique comme chez Husserl, mais sont relativisées à des époques et à des domaines donnés (Koopman, 2010, p. 109). Elles portent sur ce qui est contingent et local dans l'histoire des problèmes conceptuels. Cette différence a pour conséquence d'inverser la direction temporelle de la démarche critique : alors que Kant cherche à déterminer à l'avance et pour toujours les conditions d'intelligibilité, Foucault procède par rétrospection, à rebours des sédiments archivés dans le cours de l'histoire des idées. Cela dit, l'analyse de Djaballah démontre que l'archéologie conserve quand même une étonnante similarité formelle avec le criticisme kantien. Comment alors distinguer la portée philosophique propre à l'archéologie? Pour le savoir, nous avons lu la préface de *MC* en 2.1, où la théorie générale

de l'archéologie était tracée. En 2.2, nous avons revu l'appareil conceptuel de *AS*, de manière à montrer que cet appareil était compatible avec la théorie. En 2.3, nous avons interprété l'archéologie comme une méthode d'analyse philosophique caractérisée par une dimension historique qui subdivise la notion de condition de possibilité en conditions d'existence, d'énonciabilité et d'exercice, lesquelles pourraient composer les différentes modalités discursives. Cette interprétation laisse entrevoir pourquoi Foucault dira que « la notion qui sert de forme commune aux études que j'ai menées depuis l'Histoire de la folie est celle de problématisation » (*DE IV*, p. 669; cité par Koopman, 2010, p. 110-113; cité par Han, 1998, p. 238). Si cette hypothèse était vraie, nous aurions là le thème central à l'œuvre foucaldienne tel que le réclame Han comme condition *sine qua non* pour en assurer la cohérence, puisque sur la base de notre interprétation de l'archéologie, ce thème central se trouvait déjà dans la préface de *MC* et traversait *AS* de part en part. La notion de problématisation dépassant l'envergure de notre propos (voir Koopman, 2012), nous avons préféré, au troisième et dernier chapitre, examiner les objections de Han contre la cohérence de l'archéologie. Celles-ci ont été désamorcées d'une part par une lecture attentive de la préface de *MC* et d'autre part en montrant que l'archéologie ne fait aucunement appel à un fondement tel qu'on le voyait dans la façon de poser la question critique jusqu'alors.

L'archéologie ne semble-t-elle pas fixer une sorte d'invariant sous la forme des notions d'*épistémè* et d'*a priori* historique? Peut-être bien, mais cela n'implique pas pour autant que les objets théorisés par ces concepts le soient. Supposons qu'il se présente toujours une *épistémè* dans toute culture, dans toute époque. Cela n'implique pas que cette contrainte soit de même nature ou d'une même étendue entre les époques et les cultures. Le projet foucaldien incorpore-t-il ainsi une dimension transcendante? Dans l'entrevue de 1972 où il débat avec Giulio Preti, Foucault admet qu'il ignore s'il peut complètement l'abstraire:

Je comprends votre position [que la conscience transcendante détermine la formation de la conscience humaine], mais c'est justement sur ce point que nos positions divergent. Vous me semblez kantien ou husserlien. Tout au long de ma recherche, je m'efforce, à l'inverse, d'éviter toute référence à ce transcendental, qui serait une condition de possibilité pour toute connaissance. Quand je dis que je m'efforce de l'éviter, je n'affirme pas que je suis sûr d'y parvenir. Ma façon de procéder en ce moment est de type régressif, dirais-je; j'essaie d'assumer un détachement de plus en plus grand pour définir les conditions et les transformations historiques de notre connaissance. J'essaie d'historiciser au maximum pour laisser le moins de place possible au transcendental. Je ne peux pas éliminer

la possibilité de me trouver, un jour, face à un résidu non négligeable qui sera le transcendantal [DE II, p. 373].

Tel que nous l'avons vu au premier chapitre, le commentaire qu'apporte Foucault à son appareil conceptuel complique souvent les choses. En ce cas-ci, son aveu de devoir contempler l'éventualité où ses recherches conserveraient une portée transcendante, même s'il dit vouloir « historiciser au maximum », nous paraît révélateur en ce qu'il révèle deux indices importants pour comprendre sa position.

Le premier indice est l'ouverture de son appareil analytique, en particulier l'archéologie. Foucault ne conçoit pas la portée de l'archéologie comme étant indépendante de sa mise en application: il déclare procéder de manière « régressive », en se détachant « le plus possible » d'une réflexion purement *a priori* sur les conditions de possibilité de toute connaissance. En élaborant un procès de travail sans résultat préétabli et, pour ainsi dire de manière négative, il lui est impossible d'affirmer de manière définitive qu'il ne se retrouvera pas tôt ou tard avec un résidu qui serait transcendant. En disant vouloir évacuer le transcendantal, Foucault pourrait chercher à s'éloigner de tout objet de connaissance que Kant appelait les idéaux transcendants, à savoir Dieu, la liberté, les gouvernés, ou la volonté (Veyne, 1996, p. 214). En appliquant la méthode archéologique, Foucault éliminerait les idéaux transcendants un peu comme Kant avec sa propre critique, mais en analysant des concepts dans leur contexte historique, il s'éloignerait de la visée fondationnelle de Kant.

Le second indice est dans cette optimalité qu'escompte Foucault lorsqu'il dit vouloir historiciser *au maximum*, c'est-à-dire rendre compte des problèmes philosophiques en partant le plus possible des documents et des institutions qui témoignent de leur émergence dans l'histoire. Cette démarche semble impliquer qu'on poursuive les traces historiques des idées, non pas simplement pour les raconter selon un fil chronologique, mais pour étayer et comprendre les différentes conditions qui les ont rendues possibles. De cette façon, Foucault s'intéresse encore à cette dimension historique qui demeurerait en quelque sorte fondamentale à la connaissance, qu'il qualifiait également d'*a priori*, qui semble se présenter comme une hypothèse heuristique, dont la nature ontologique resterait indifférente. L'intention exprimée dans cette entrevue, à l'instar de notre lecture de la préface de *MC*, laisse croire que cette hypothèse ne participe d'aucune recherche transcendante au sens traditionnel du mot. S'il s'avérait qu'elle contienne un résidu de ce genre, cela pourrait être

autant attribuable à la lecture qu'on fait de l'appareil conceptuel foucaldien qu'à cet appareil lui-même. À cet effet, nous avons vu en 3.4 que les exigences qu'impose la lecture herméneutique de l'archéologie sont elles-mêmes à l'origine des différents problèmes de cohérence dont Béatrice Han accuse Foucault.

Supposons tout de même que l'archéologie détienne un résidu transcendantal, par exemple en recherchant une sorte d'invariant fondamental de la connaissance. Si c'était le cas, l'archéologie aurait alors le devoir de présenter ses résultats comme étant scientifiques, à savoir généralisables à toutes les cultures, toutes les époques, tous les domaines discursifs. L'archéologie réaliserait alors le projet structuraliste d'élucider les sciences humaines ou l'anthropologie philosophique. Elle pourrait même prétendre à une fondation en bonne et due forme, si l'ensemble de ses présupposés étaient organisés entre eux et ancrés dans un noyau dur métaphysique. Or, aucune de ces conséquences ne sont plausibles. Comme nous avons vu en 3.5, Foucault opposera à ce genre d'explication structuraliste ce que Han (1998, p. 92-93) appelle le *nominalisme*, soit l'attitude qui consiste à rendre les résultats particuliers, locaux, relatifs à un domaine d'étude. Nous savons également que Foucault oppose au fondationnalisme une approche que Han (*Ibid.*) qualifie de *holisme*, soit l'attitude qui consiste à faire dépendre les unes des autres toutes les formes de discours, que ce soit les sciences, les arts ou la philosophie. Nous constatons donc que deux des principaux présupposés de l'archéologie, à savoir le nominalisme et le holisme (au sens de Han), vont à l'encontre de cette lecture quasi-structuraliste de l'archéologie (Dreyfus et Rabinow, 1984, p. 125). Ces deux présupposés montrent qu'il est peu plausible que l'invariant fondamental postulé par Foucault atteste d'une préoccupation transcendantale. À choisir entre une lecture transcendantale remplie d'incohérences et une autre qui échappe à ces incohérences et qui respecte l'intention foucaldienne, le choix n'est pas difficile à faire.

La question de savoir s'il existe une méthode générale pour pratiquer une discipline comme l'histoire ou la philosophie, ou encore s'il existe une méthode particulière à chacune des disciplines, n'a pas lieu d'être posée ici. Se demander si l'archéologie est *la* méthode pour philosopher reste étranger à Foucault : celui-ci présente son archéologie comme une des façons parmi tant d'autres d'analyser des concepts ou des idées. De surcroît, il présente son archéologie comme un projet ouvert, qu'il ne circonscrit d'avance de manière définitive, qu'il laissera évoluer en dehors de ses propres préoccupations. On retrouve alors, en plus du nominalisme et du holisme, une sorte de pluralisme chez Foucault quant à la façon de

pratiquer l'histoire, la philosophie, et l'archéologie elle-même. Ces trois présupposés contribuent indéniablement à un certain dynamisme dans sa méthode. Comme en fait preuve la triade méthodique vue dans l'introduction du mémoire, Foucault remaniera et réorientera sa démarche selon les thèmes et le matériel divers qu'il étudie (Djaballah, 2008, p. 20), tant et si bien que la méthode foucauldienne nous semble, pour ainsi dire, *faire corps* avec son objet d'étude. Ce caractère ouvert de la démarche foucauldienne n'exclut pas la possibilité de trouver une idée-force qui serait présente dès le début des premiers travaux de Foucault. Afin de trouver cette idée-force, il nous semblerait préférable de nous demander à quel questionnement tente de répondre Foucault, plutôt que de juger, à l'instar de Han, les différentes façons par lesquelles il interrogera ses objets. Puisque la méthode foucauldienne fait corps avec ses objets d'études, celle-ci aura à se transformer, ce qui devrait aussi modifier les questions que pose Foucault. Ces questions pourraient cependant être subordonnées à une question générale, qui motiverait pour ainsi dire l'ensemble de l'œuvre foucauldienne.

Le caractère mouvant et indéfini de l'archéologie bute néanmoins contre une définition standard de la méthode, par exemple « le caractère d'une activité se déployant suivant un plan réfléchi et déterminé d'avance » (Foulquié, 1962, p. 800). Car Foucault ne procède jamais de manière prédéfinie : il théorise, mais élabore un plan qui s'effectue, non pas d'avance comme la manière traditionnelle de pratiquer l'histoire, mais dans l'exercice même de la méthode. Foucault réajuste constamment le niveau d'analyse de sa méthode selon l'exercice de la méthode (ses objets d'analyse, son matériel historique). Il s'agit pour Foucault, non pas de prendre rigide une méthode et de l'imposer sur plein de matériel divers, mais bien de rectifier la méthode à la lumière de son application. Cela n'est pas sans penser à cette idée du philosophe Ferdinand Gonseth : « Il n'y a pas de pratique sans quelque méthode, pas de méthode sans quelque pratique. [...] L'idée même de méthode se développe et se détermine au fur et à mesure que les techniques s'organisent et se différencient » (Gonseth, 1939, p. 19; cité dans Foulquié, 1962, p. 800). Mais Foucault va encore plus loin : non seulement la méthode nécessite une pratique, mais cette pratique influence la méthode même, formant avec elle un mouvement d'ajustement mutuel. On pourrait rappeler ici le mouvement de la dialectique hégélienne, ou encore en appeler d'une invention sur la méthode traditionnelle. Quoi qu'il en soit, il nous suffira ici de nous servir de cette idée pour soutenir que la méthode foucauldienne comporte une portée philosophique.

Cette réunion entre méthode et pratique n'est pas aussi sans rappeler la conception de la pensée (ou de l'esprit) chez Kant telle qu'interprétée par Gilles Deleuze (1963) ainsi que Djaballah (2008). Selon ceux-ci, Kant concevrait la pensée comme un complexe de relations (et non pas de sensations comme chez David Hume) entre des capacités (mentales ou cognitives) qui n'ont aucune réalité en dehors de leur exercice. Cela n'empêche pas que ces capacités puissent faire l'objet d'une analyse transcendantale, comme des abstractions théoriques dessinant des conditions de possibilité *a priori* (Djaballah, 2008, p. 62). Pour Kant, la tâche de la critique est alors d'examiner de manière complète et décisive des facultés de la pensée. Puisque les capacités ne forment qu'un complexe de relations qui peuvent ne pas survenir dans des cas de cognition réelle, il n'est pas difficile d'imaginer la pensée se transformant comme se transforment les pratiques elles-mêmes. Cela signifie donc que les conditions de la connaissance, en tant que limites de ce qu'il est possible de concevoir en réalité, ne seraient pas tant descriptives que normatives. Si l'on admet que l'appareil conceptuel kantien permet de concevoir une expérience cognitive qui puisse varier, muter à travers certaines contingences structurelles de l'histoire, nous aurions là tout ce qu'il faut pour que s'émancipe le projet foucauldien (*Ibid.*, p. 63). Même si la critique kantienne place le sujet en son centre, il n'est pas impossible de considérer ce point de vue comme un construit ayant satisfait ses réquisits psychologiques et conceptuels de son époque, point de vue qui peut encore relever d'une histoire culturelle particulière, car la critique foucauldienne n'exclut pas la pratique subjective elle-même, seulement sa nécessité et sa centralité pour la constitution de la pensée. On peut dès lors concevoir la structure de l'expérience selon des formes articulées par des relations pratiques qui ne dépendraient pas d'un sujet, mais plutôt d'une organisation entre des relations cognitives (*Ibid.*, p. 64). Cette organisation relèverait par conséquent de conditions de possibilités *a priori* telles que le recherchait Kant, tout en étant foncièrement historique.

Cette interprétation de la constitution de l'expérience chez Kant et Foucault procure une autre raison de croire l'archéologie cohérente et complète ainsi notre démarche. La question principale du mémoire portait sur la méthode archéologique, non pas l'expérience chez Foucault, mais suivons l'idée quand même. La lecture de Djaballah et notre propre lecture permettent de comprendre la critique comme activité :

Après tout, la critique n'existe qu'en rapport avec autre chose qu'elle-même : elle est instrument, moyen pour un avenir ou une vérité qu'elle ne saura pas et qu'elle ne sera pas, elle est un regard sur un domaine où elle veut bien faire la police et où elle n'est pas capable de faire la loi [Foucault, « Qu'est-ce que la critique », 1978, p. 36].

Ainsi, l'activité critique se subordonne à un domaine et à une discipline, dont le processus ne consiste peut-être pas à fournir une réponse définitive. Dans cette conférence, Foucault ira même jusqu'à parler « de l'attitude critique comme vertu en général » (*Ibid.*). L'archéologie se justifierait donc en dernier recours par sa capacité à répondre d'une certaine attitude face aux problèmes philosophiques.

Tant la conclusion de *MC* que celle de *AS* montrent un Michel Foucault conscient de l'évanescence de son propre cheminement méthodique. À la fin de *MC*, Foucault imagine le concept d'homme comme une trace de pas sur le sable qui s'efface au passage de la marée. À la fin de *AS*, Foucault avoue ne pas pouvoir déterminer à l'avance si le jeu en vaut la chandelle : « C'est que pour l'instant, et sans que je puisse encore prévoir un terme, mon discours, loin de déterminer le lieu d'où il parle, esquive le sol où il pourrait prendre appui » (*AS*, p. 127). Nous savons à quel point il a été une cible mouvante pour ses critiques, auxquelles il ne prenait pas toujours la peine de répondre. Au premier chapitre, nous avons soutenu qu'il y avait quand même une portée philosophique à sa méthode. Au second, nous avons soutenu que l'archéologie de Foucault apporte une perspective originale de la démarche critique, qui part d'une hypothèse heuristique tout à fait naturelle : étudier des formations discursives. Les postulats méthodologiques, l'*a priori* historique et l'*épistémè*, pourraient n'importer qu'à titre de fiction utile. Ce qui compte, pour Foucault, est par-dessus tout de mettre en application un appareil conceptuel pour son propre compte.

Dans ces conditions, ne devrions-nous pas, afin de rester fidèle à l'attitude foucauldienne, juger d'abord l'arbre par ses fruits ? Quoiqu'on puisse penser de cette question, force est d'admettre que l'archéologie reste féconde encore aujourd'hui, même si elle faisait toujours l'objet de polémiques autour de « questions auxquelles il n'est pas possible de répondre » (*MC*, p. 397). La postérité des chercheurs s'inspirant de l'archéologie a fait école et ce malgré les divergences analytiques. Lorraine Daston a étudié les effets de l'avènement de la caméra sur notre conception de l'objectivité (Daston et Gallison, 1992). Elle a, entre autres, édité un ouvrage sur les biographies des objets scientifiques (Daston, 2000). Dans *History of Modern Fact* (1998), Mary Poovey parle d'épistémologie historique

et se réclame des travaux de Daston. Le sous-titre de l'ouvrage de 2004 d'Arnold Davidson, *The Emergence of Sexuality* lui aussi révèle la filiation foucauldienne: *Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Le titre de Davidson n'est pas sans rappeler *The Emergence of Probability* (1975) de Hacking. Dans *The Social Construction of What ?*, Hacking liste par ailleurs une page pleine de monographies portant sur la construction de concepts, allant de la réalité au nationalisme zoulou (Hacking, 2000, p. 1).

Sur la base d'une remarque d'Yves Gingras, à l'effet qu'il pourrait s'agir d'une sorte d'appellation contrôlée qui remonte à Bachelard (Hacking, 2004, p. 9), Hacking préférera un autre terme que celui d'« épistémologie historique » : « Comment les objets se constituent dans le discours est un thème majeur, non pas exactement de la théorie de la connaissance, mais de ce que j'appelle maintenant l'ontologie historique » (*Ibid.*; notre traduction). L'ontologie historique étudierait les formations (discursives) spécifiques et concrètes qui instituent les espaces de possibilités (*space of possibilities*) par lesquels nous nous constituons nous-mêmes ainsi que notre expérience (*Ibid.*, p. 23). Afin de motiver cette caractérisation, Hacking rappelle le passage dans *MC* où Foucault exprimait la possibilité réciproque qu'entretiennent l'expérience humaine et les structures sociales (*Ibid.*, p. 92). De toute évidence, plusieurs auteurs s'inscrivent encore dans la lignée de l'archéologie foucauldienne. Malgré que Foucault ait pu avoir des réticences à l'égard du concept d'homme ou d'auteur, plusieurs encore marcheront dans ses pas, même effacés par le temps.

LISTE DE RÉFÉRENCES

OUVRAGES ET ARTICLES DE MICHEL FOUCAULT

Foucault, Michel, 1954, *Maladie mentale et personnalité*; rééd. sous le nom *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, Coll. « Initiation philosophique », 1962, 113 p.

Foucault, Michel, *Entretien de Michel Foucault avec Nicole Brice*, diffusé le 31 mai 1961, à Radio-France-Culture

Foucault, Michel, 1963, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF (Galien); rééd. PUF, Coll. « Les grands textes », 2009, 240 p.

Foucault, Michel, 1963, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, Coll. « Chemin », 210 p.

Foucault, Michel, 1964, *Introduction à l'anthropologie*, Vrin; rééd. augmentée dans *Anthropologie du point de vue pragmatique et introduction à l'anthropologie*, Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2008, 272 p.

Foucault, Michel, « Michel Foucault, "Les Mots et les Choses" » [1966], *DE I* [n°34], p. 498-504

Foucault, Michel, « Une histoire restée muette » [1966], *DE I* [n°40], p. 545-549

Foucault, Michel, 1966, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines »; rééd. Coll. « Tel », 1990, 400 p.

Foucault, Michel, « Sur les façons d'écrire l'histoire » [1967], *DE I* [n°48], p. 585-600

Foucault, Michel, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? » [1967], *DE I* [n°50], p. 601-620

Foucault, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie » [1968], *DE I* [n°59], p. 696-731

Foucault, Michel, « Réponse à une question » [1968], *DE I* [n°58], p. 673-685

Foucault, Michel, « Michel Foucault explique son dernier livre » [1969], *DE I* [n°66], p. 771-779

Foucault, Michel, 1969, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 275 p.

Foucault, Michel, « Préface à l'édition anglaise » de MC [1970], *DE II* [n°72], p. 7-13

Foucault, Michel, « Entretien avec Michel Foucault » [1971], *DE II* [n°85], p. 157-174

Foucault, Michel, « Les monstruosités de la critique » [1971], *DE II* [n°97], p. 214-223

Foucault, Michel, 1971, *L'ordre du discours*, Paris, Éditions Flammarion, Coll. « Blanche », 84 p.

Foucault, Michel, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli » [1972], *DE II* [n°109], p.369-380

Foucault, Michel, « De l'archéologie à la dynastie » [1972], *DE II* [n°119], p.405-416

Foucault, Michel, 1973, *Ceci n'est pas une pipe*, Paris, Fata Morgana, 89 p.

Foucault, Michel, « Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir » [1974], *DE II* [n°136], p. 521-525

Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 360 p.

Foucault, Michel, 1976, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 688 p.

Foucault, Michel, « Entretien avec Michel Foucault » [1976], *DE III* [n°192], p. 140-160

Foucault, Michel, 1976, *Histoire de la sexualité, tome 1 : La Volonté de savoir*, Paris, Messageries du livre, Coll. « Bibliothèque des histoires », 211 p.

Foucault, Michel, « Pouvoir et savoir » [1977], *DE III* [n°216], p. 399-414

Foucault, Michel, « La scène de la philosophie » [1978], *DE III* [n°234], p. 584-585

Foucault, Michel, « Entretien avec Michel Foucault » [1978], *DE IV* [n°281], p. 41-95

Foucault Michel, 1978, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 84e année, n°2, avril-juin, p. 35-63

Foucault, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1983], *DE IV* [n°151], p. 679-688

Foucault, Michel, 1984, *Histoire de la sexualité, tome 2 : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des histoires », 285 p.

Foucault, Michel, 1984, *Histoire de la sexualité, tome 3 : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des histoires », 288 p.

Foucault, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1984], *DE IV* [n°339], p. 562-578

Foucault, Michel, « Préface à l'[Histoire de la sexualité] » [1984], *DE IV* [n°340], p. 578-584

Foucault, Michel, « Foucault » [1984], *DE IV* [n° 345], p. 631-636

Foucault, Michel, « Le souci de la vérité » [1984], *DE IV* [n° 350], p. 668-678

Foucault, Michel, « Le retour de la morale » [1984], *DE IV* [n°354], p. 696-707

Foucault, Michel, « Une esthétique de l'existence » [1984], *DE IV* [n°357], p. 730-735

Foucault, Michel, 1994, *Dits et Écrits I 1954-1988*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 855 p.

Foucault, Michel, 1994, *Dits et Écrits II 1954-1988*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 837 p.

Foucault, Michel, 1994, *Dits et Écrits III 1954-1988*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 835 p.

Foucault, Michel, 1994, *Dits et Écrits IV 1954-1988*, Paris, Gallimard, Coll. « Quarto », 901 p.

OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

Bellour, Raymond, 2009, *Les Mots et les choses de Michel Foucault : Regards critiques 1966-1968*, Paris, Presses universitaires de Caen, IMEC éditeurs, 337 p.

Bolmain, Thomas, « Foucault lecteur de Husserl : articuler une rencontre », *Bulletin d'analyse phénoménologique IV*, 3, 2008 (Actes 1), p. 202-238

Borges, Jorge Luis, 1942; rééd. « La langue analytique de John Wilkins », dans *Œuvres complètes, vol.1*, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, p.747-751

- Brice, Nicole, *Entretien de Michel Foucault avec Nicole Brice*, diffusé le 31 mai 1961, à Radio-France-Culture
- Brochier, 1994, « Les Dits et Écrits », *Magazine littéraire*, n°325, octobre 1994, p. 18-21
- Canguilhem, George, « Mort de l'homme ou épuisement du cogito », *Revue Critique*, n° 242, 1967, p. 599-618
- Daston, Lorraine et Galison, Peter, « The Image Of Objectivity », *Representations*, Vol. 40, 1992, p. 81-128
- Daston, Lorraine, 2000, *Biographies Of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 319 p.
- Davidson, Arnold I., 1986, « Archéologie, généalogie, éthique », dans *Michel Foucault : lectures critiques*, sous la dir. de Jacques Colson et David Couzens, Paris, Éditions universitaire, p. 243-255
- Davidson, Arnold I., 2004, *The Emergence Of Sexuality : Historical Epistemology And The Formation Of Concepts*, New York, Harvard University Press, 272 p.
- Deleuze, Gilles, 1963, *La philosophie critique de Kant*; rééd. Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Quadrige Essais Débats », 2011, 120 p.
- Deleuze, Gilles, 1986, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, Coll. « Critique », 141 p.
- Djaballah, Marc, 2008, *Kant, Foucault, And Forms Of Experience*, Londres, Routledge, 348 p.
- Dreyfus L., Hubert, « Holism and Hermeneutics », *The Review Of Metaphysics*, vol. 34, No 1, septembre 1980, p. 3-23 (publié par Philosophical Education Society Inc.)
- Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul, 1984, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 366 p.
- Eribon, Didier, 1991, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, Coll. « Champs », 416 p.
- Gonseth, Ferdinand, 1939, *Philosophie des mathématiques*, Paris, Hermann et cie éditeurs, 100 p.
- Gros, Frédéric, 2004, « De Borgès à Magritte » dans *Michel Foucault, la littérature et les arts : Actes du colloque de Cerisy – juin 2001*, sous la dir. de Philippe Artières, Paris, Éditions Kimé, Coll. « Philosophie en cours », p.5-22
- Gutting, Gary, 1989, *Michel Foucault's Archeology Of Scientific Reason*, Cambridge (Angleterre), Cambridge University Press, Coll. « Modern European Philosophy », 324 p.

Gutting, Gary, « Foucault's critical project » (Review Of Han, Beatrice, Foucault's Critical Project), *Notre-Dame Philosophical Reviews*, mai 2003

Hacking, Ian, 1975, *The Emergence Of Probability : A Philosophical Study Of Early Ideas About Probability, Induction And Statistical Inference*; rééd. 1984, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press, 218 p.

Hacking, Ian, « The Archeology Of Foucault », *The New York Review of Books*, 14 mai 1981

Hacking, Ian, 1983, *Representing And Intervening : Introductory Topics In The Philosophy Of Natural Science*, Cambridge (Royaume-Uni), Cambridge University Press, 302 p.

Hacking, Ian, 2000, *The Social Construction Of What?*, New York, Harvard University Press, 272 p.

Hacking, Ian, 2004, *Historical Ontology*, New York, Harvard University Press, 288 p.

Han, Béatrice, 1998, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Paris, Jérôme Million, Coll. « Krisis », 325 p.

Han, Beatrice, « Reply To Gary Gutting Review Of Foucault's Critical Project : Between The Transcendental And The Historical », *Notre-Dame Philosophical Reviews*, mai 2003

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1807, *Phénoménologie de l'Esprit*; rééd. Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 1993, 916 p.

Heidegger, Martin, 1927, *Être et Temps*; rééd. Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 1986, 587 p.

Heidegger, Martin, 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*; rééd. Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1981, 307 p.

Heidegger, Martin, 1950, *Chemins qui ne mènent nulle part*; rééd. Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1986, 461 p.

Heidegger, Martin, 1976, *Questions IV*; rééd. augmentée dans Questions III et IV, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1990, 488 p.

Hexter, J.H., 1979, *On historians : Reappraisals Of Some Of The Masters Of Modern History*; reed. 1986, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 320 p.

Husserl, Edmund, 1927, *Les Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin; rééd. augmentée dans *Les méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. « Épiméthée », 1994, 237 p.

- Husserl, Edmund, 1936, *L'Origine de la géométrie*; rééd. Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Épiméthée », 1974, 219 p.
- Hyder, David Jalal, « Foucault, Cavailles, and Husserl and the Historical Epistemology of the sciences », *Perspectives on Science*, Vol. 11, n°1, Printemps 2003, p. 107-129
- Kant, Emmanuel, 1781, *Critique de la raison pure*; rééd. Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Quadrige Grands textes », 2001, 584 p.
- Kant, Emmanuel, 1790, *Critique de la faculté de juger*; rééd. Paris, Flammarion, Coll. « Garnier-Flammarion », 2000, 540 p.
- Kant, Emmanuel, 1798, *Anthropologie du point de vue pragmatique*; rééd. augmentée dans l'ouvrage de Foucault, Michel, *Anthropologie du point de vue pragmatique et introduction à l'anthropologie*, Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2008, 272 p.
- Kant, Emmanuel, 1804; texte intitulé « D'une histoire philosophante de la philosophie » dans l'article « Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff ? »; rééd. dans la section « Feuilles détachées se rapportant aux progrès de la métaphysique » dans « Oeuvres philosophiques III. Les derniers écrits », Editions Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, 1561 p.
- Kompridis, Nicolas, « De Kant à Foucault : réorientation de la critique », *Centre Sèvres-Archives de Philosophie*, Tome 66, Mars 2003, p. 635-648
- Koopman, Colin, « Historical Critique Or Transcendental Critique In Foucault : Two Kantian Lineages », *Foucault Studies*, N° 8, p. 100-121, février 2010
- Koopman, Colin, « Foucault and Pragmatism : Introductory Notes On Metaphilosophical Methodology », *Foucault studies*, No 11, p. 3-10, février 2011
- Koopman, Colin, 2012 (à paraître), *Genealogy As Critique : Problematization And Transformation Foucault & Others*, Bloomington, Indiana University Press, 320 p.
- Lau, Kwok-ying, 2007, « Foucault's and Husserl's Logical Investigations : The Unsuspected French Connection », dans *Husserl's Logical Investigation In The New Century: Western And Chinese Perspectives*, Contributions To Phenomenology, Volume 55, 2007, p. 153-168
- Lavigne, Jean-François, 2008, *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, Coll. « Études & commentaires », 224 p.
- McQuillan, Colin, « Philosophical Archaeology In Kant, Foucault, And Agamben », *Parrhesia*, n° 10, 2010, p. 39-49

- Megill, A., « Foucault, Structuralism and the End of History », *Journal Of Modern History*, n°51, fascicule n°3, septembre 1979, p. 451-503
- Merleau-Ponty, Maurice, 1979, *Le visible et l'invisible*, suivi de Notes de travail, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 360 p.
- Pradelle, Dominique, 2000, *L'archéologie du monde : constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Pays-Bas, Kluwer Academic Publishers, Coll. « Phaenomenologica », 352 p.
- Poovey, Mary, 1998, *A History Of The Modern Fact : Problems Of Knowledge In The Science of Wealth and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 436 p.
- Rorty, Richard, « Beyond Nietzsche and Marx », *London Review of Books*, Vol.3, n°3, 19 février 1981, p. 5-6
- Sabot, Philippe, 2006, *Lire Les Mots et les Choses de Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Quadrige Manuels », 219 p.
- Strawson, Peter, 1966, *The Bounds of sense*; rééd. London, Routledge, 1975, 304 p.
- Thompson, Kevin, « Response To Colin Koopman's « Historical Critique Or Transcendental Critique In Foucault : Two Kantian Lineages » », *Foucault studies*, no 8, février 2010, p. 122-128
- Verneaux, Roger, « La notion kantienne d'analyse transcendantale », *Revue philosophique de Louvain*, Volume 50, no 27, 1952, p. 394-428
- Veyne, Paul, 1996, *Comment on écrit l'histoire (suivi de Foucault révolutionne l'histoire)*, Paris, Éditions Seuil, Coll. « Points Histoire », 438 p.

OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS

- Bellour, Raymond, 1989, « Vers la fiction » dans *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Éditions Seuil, Coll. « Des travaux », Paris, 1989, p. 172-181
- Billouet, Pierre, 1999, *Foucault*, Paris, Belles Lettres, Coll. « Figures du Savoir », 220 p.
- Burgelin, Pierre, « L'archéologie du savoir », *Esprit*, n° 5, mai 1967, p. 843-861
- Châtelet, François, « L'homme ce Narcisse incertain », *Quinzaine littéraire Philosophie occidentale 20e*, Revue numéro 500 parue le 01-01-1988
- Colombel, Jeannette, 1993, *Michel Foucault : La Clarté de la mort*, Paris, Odile Jacob, 296 p.
- Connolly, William E., « Taylor, Foucault and Others », *Political theory*, Vol. 13, n° 3, août 1985
- Deleuze, Gilles, 2002, « L'homme, une expérience douteuse », dans *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Les éditions de Minuit, p. 125-130
- Deleuze, Gilles, 2003, *Pourparlers*, Paris, Les éditions de Minuit, 256 p.
- Ferenczi, Thomas, « Les Mots et les Choses », *Le monde*, 30 juillet 2008
- Ferry, Luc et Renault, Alain, 1988, *La Pensée 68*, Paris, Éditions Gallimard-Folio, 347 p.
- Gros, Frédéric, 1996, *Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Que sais-je ? », 127 p.
- Guigot, André, 2006, *Michel Foucault : Le Philosophe archéologue*, Paris, Les Essentiels Milan, 63 p.
- Han, Beatrice, « Introduction à l'Anthropologie (published in one volume with Foucault's Translation Of Emmanuel Kant's « Anthropologie d'un point de vue pragmatique ») » (Review Of Kant's « Anthropologie d'un point de vue pragmatique »), *Notre-Dame Philosophical Reviews*, mars 2009
- Horrocks, Chris et Jevtic, Zoran, 2009, *Introducing Foucault*, USA, Icon Books, Coll. « Icon Books Ltd. », 175 p.

- Kelly, Mark, « Béatrice Han, Foucault's Critical Project : Between The Transcendental And The Historical ». Trans. Edward Pile (Stanford : Stanford University Press, 2002), *Foucault's Studies*, n° 1, décembre 2004, p. 92-97
- Koopman, Colin, « Foucault's Historiographical Expansion: Adding Genealogy To Archaeology », *Journal of the philosophy of history* 2, No 3, p. 338-362, 2008
- Koopman, Colin, « Response : Historical Conditions Or Transcendental Conditions : Response To Kevin Thomson's Response », *Foucault Studies*, No 8, p. 129-135, Février 2010
- Koopman, Colin, « Response : Appropriation And Permission In The History of Philosophy : Response To Mcquillan », *Foucault Studies*, No 9, p. 156-164, septembre 2010
- Koopman, Colin, 2012, *Genealogy As Critique : Foucault And The Problems Of Modernity*, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 320 p.
- McQuillan, Colin, « Response: Transcendental Philosophy and Critical Philosophy In Kant and Foucault: Response to Colin Koopman », *Foucault Studies*, n° 9, p. 145-155, September 2010
- Merquior, J.G., 1985, *Foucault*, Waukegan (Illinois), Fontana Press, Coll. « Fontana modern masters », 188 p.
- Merquior, José-Guilherme, 1986, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Sociologies », 203 p.
- Michon, Pascal et al., 2005, *Foucault dans tous ses états*, Paris, l'Harmattan, 233 p.
- Oksala, Johanna. «Review of Marc Djaballah : Kant, Foucault, And Forms Of Experience», *Notre Dame Philosophical Review*, janvier 2009
- Olivier, Laurence, 1995, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Québec, Liber, 245 p.
- Paccacerqua, Cynthia, M., Review of Marc Djaballah : Kant, Foucault And Forms Of Experience, *Foucault Studies*, No.7, p. 154-158, septembre 2009
- Putnam, Hilary W., 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge (Angleterre), Cambridge University Press, 236 p.
- Revel, Judith, 2002, *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses Édition Marketing, 68 p.
- Revel, Judith, 2005, *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Paris, Éditions Bordas, 252 p.

Salomon, Jon, « L'expérience de la culture : limites eurocentriques et ouvertures chez Foucault » (traduit par Étienne Dobenesque), *Transeuropéennes : revue internationale de la pensée critique*, novembre 2009

Taylor, Charles, « Foucault on Freedom and Truth », *Political Theory*, Vol. 12, n°12, Mai 1984, p.152-183

Thompson, Kevin, « Historicity and Transcendentality : Foucault, Cavallès, and the Phenomenology of the Concept, History and Theory, 47 », *Foucault Studies*, (février 2008)

Veyne, Paul, 2008, *Foucault: sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 214 p.

Zarka, Yves-Charles (dir. publ.), 2001, *Comment écrire l'histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Quadrige », 336 p.

AUTRES DOCUMENTS

Séminaires

Séminaire sur Foucault donné par Marc Djaballah au département de philosophie de l'UQAM à la session d'hiver 2010.

Séminaire de recherche I (PHI 8700) (avril 2010) et Séminaire de recherche II (PHI 8701) (décembre 2011) devant des membres du jury composé des professeurs Mathieu Marion, François Latraverse ainsi que de mon directeur Marc Djaballah

Dictionnaires

Baraquin, Noëlla, Baudard, Anne, Dugué, Jean, Laffitte, Jacqueline, Ribes, François et Wilfert, Joël, 2000, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin dictionnaire, 327 p.

Cuvillier, Armand, 1956, *Nouveau vocabulaire philosophique 6e édition*, Paris, Armand Colin, Paris, 207 p.

Foulquié, Paul, 1992, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, Coll. « Grands dictionnaires », 800 p.

Jacob, André (directeur de publication) et Auroux, Sylvain (directeur du volume), 1990, *Encyclopédie universelle : Les notions philosophiques : dictionnaire tome I*, Paris, PUF, Coll. « Encyclopédie philosophique universelle », 3297 p.

Jacob, André (directeur de publication) et Auroux, Sylvain (directeur du volume), 1990, *Encyclopédie universelle : Les notions philosophiques : dictionnaire tome II*, Paris, PUF, Coll. « Encyclopédie philosophique universelle », 1517 p.

Lalande, André, 2002, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1323 p.

Montenot, Jean, 2002, *Encyclopédie de la philosophie*, Varèse (Italie), Le livre de poche, Coll. « La pochothèque », 1800 p.

Pruvost-Beaurain, Jean-Marie, 1985, *Dictionnaire actuel de la langue française*, Paris, Éditions Flammarion, 1276 p.

Zarader, Jean-Pierre (dir. publ.), 2007, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Ellipses, 1403 p.

Film

Calderon, Philippe, 2003, *Michel Foucault par lui-même*. Coul., 1h02min42s. ARTE France

Émission de télévision

Lecture pour tous, 15 juin 1966. *Entrevue. Michel Foucault interviewé par Pierre Dumayet à propos du livre Les mots et les choses*. INA